ELEMENTI

DEL

DRITTO DI NATURA E DELLE GENTI

ELEMENTI
DEL
DRITTO DI NATURA E DELLE GENTI
DEL CELEBRE GIURECONSULTO
GIO: GOTLIEB EINECCIO
NUOVA VERSIONE ITALIANA

DEL SACERDOTE
SILVESTRO PISANI
LICENZIATO IN FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI, E SOCIO CORRISPONDENTE DELLA SOCIETA' ECONOMICA DI PRINCIPATO CITERIORE,

Corretta, e corredata di opportune annotazioni e confutazioni di quei luoghi, ove l' Autore ha deviato dalla sana dottrina della cattolica Religione.

NAPOLI,
Dalla Tipografia di Giuseppe Severino
Vico Nuovo della Pace N. 17, 18 e 19

1833.

Εγω δε ει μεν καλως, και αξιας . . . . . ειπον, ὡς εβουλομην, ει δε ενδεεστερω, ὡς εδυναμεν.

Ac equidem bene, si merito dixi, ita volebam:
Sin vero prave, sin male, sic poteram.

Aeschin. contra Ctesiphont. sub fin.

Æquam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis.

Hor. ad Delium lib. 2. Od. 2.

A S. E.

D. PIETRANTONIO SANSEVERINO

PRINCIPE DI BISIGNANO, GRANDE DI SPAGNA DI PRIMA CLASSE, MAGGIORDOMO MAGGIORE DI S. M. IL RE DELLE DUE SICILIE, SOPRAINTENDENTE GENERALE DELLA REAL CASA, CAVALIERE DELL' INSIGNE REAL ORDINE DI S. GENNARO, GRAN CROCE DEL REAL ORDINE DI FRANCESCO I., INSIGNITO DEL GRAN CORDONE DELL' ORDINE MILITARE DE' SS. LAZZARO, E MAURIZIO EC. EC.

S'egli reputasi lodevol costume il prescegliere a Mecenate di qualunque opera scientifica un ragguardevole Personaggio, il quale all' ombra del suo rispettabil nome possa guarentirla dal dente livido e mordace della vile detrazione, quest' opera, che io imprendo a pubblicare, non tanto per seguire il costume, quanto per suo particolare bisogno, deve avere un alto proteggitore, che la sostenga e difenda. È dessa una nuova versione italiana degli Elementi del Dritto di Natura e delle Genti del celebre Eineccio. Ser-

bata intatta l' integrità dell' originale, nelle soggiunte opportune annotazioni si additano gli errori, ove ha deviato dalla sana dottrina l' Alemanno scrittore, e si confutano e correggono con de' principj ricavati dalla retta ragione, e corroborati dalla divina Rivelazione. Con queste giuste riserbe una tale opera del citato Giureconsulto può leggersi dalla gioventù studiosa, e trarne una non dubbia utilità, onde manodursi allo studio della Giurisprudenza Civile, ed essere istruita di quelle rette e cristiane massime, che sono la base e 'l sostegno d' ogni ben ordinata civile società. Ma s' egli è così, a qual altro personaggio doveva io consacrare questa mia versione, se non a Lei, eccellentissimo Principe, che discendendo dalla nobilissima famiglia Sanseverino, la quale accolse in ogni epoca sotto l' alta sua protezione le lettere ed i coltivatori di esse ha il glorioso vanto di far tralucere nella sua degna persona come in compendio le sublimi virtù de' suoi antenati, e perciò la premura medesima a proteggere le scienze, e coloro che le promuovono? A Lei dunque doveasi dedicare que-

sta mia qualunque siasi fatica, imperocchè è destinata al vantaggio della gioventù, come un facile avviamento all' intelligenza del metodico Eineccio. Quindi essa è sprovveduta di quegli ornamenti, che potrebbero farla comparire brillante, e vistosa, ma appunto perchè ella sen va in veste negletta, è candida e sincera: e ciò ha dato a me il motivo di presentarmi a Lei colla viva fiducia di ottenerne l' alta protezione. Le più eccelse qualità che adornano il suo ben formato cuore, mi lusingano d' un felice successo.

Ella che fin da teneri anni ha dato luminose ripruove di somma penetrazione d'ingegno, e di profondo intendimento saprà compatire l' altrui scarsezza, e per conseguenza si degnerà di accettare quest' umile offerta. Poichè se non v' ha cittadino di questo regno delle due Sicilie, che non conosce la sua magnanimità, e beneficenza; se tutti applaudono alle straordinarie virtù dello spirito e del cuore dell' E. S.; se finalmente il nostro Augusto Sovrano giusto estimator del merito premiando le di Lei rare e grandiose

prerogative si è degnato eleggerla nel più onorevol posto di Maggiordomo Maggiore della Sua Real Persona, e costituirla Sopraintendente della Sua Real Casa, nôn deggio forse anch' io godere degli effetti della di Lei benevolenza accettando il picciol dono, che le presento? Ben veggo che l' offerta in se stessa non è meritevole di tale accoglienza, ma ben la merita il mio cuore, che non cedendola ad alcuno nell' essere verso di Lei ossequioso e devoto vuol dare al Pubblico un attestato di quel sentimento di ammirazione, che hanno eccitato le di Lei eccelse, e nobili virtù.

Napoli 21 Febbrajo 1833.

Mi dò l' onore di essere

Di S. E.

Umil.mo Devot.mo Obblig.mo servo vero
SILVESTRO CANONICO PISANI.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

Era ormai voto comune della studiosa gioventù il veder tradotti nell' italiana favella, e pubblicati per le stampe gli Elementi del Dritto di Natura e delle Genti del dottissimo Eineccio. Anch' io era desideroso da più tempo, che qualche mano maestra avesse intrapreso questo lavoro. Udendo, che si traducevano in italiano altre opere di questo Giureconsulto alemanno, più mi cresceva il desiderio di vedere eziandio tradotte queste istituzioni di giurisprudenza naturale. Ne desiderava oltre della traduzione la correzione ancora, e la confutazione di que' luoghi, ov' egli per amor della sua setta piuttosto, che per odio della verità s' era allontanato dalla sana dottrina della nostra ortodossa Religione. Ma che? Mentre mi struggeva di desiderio di vederne pubblicata sì la traduzione come la correzione, intesi essersi già eseguite. Il dico con sincerità: mi rallegrai oltremodo veggendo finalmente adempito il voto de' giovani studiosi, e renduto pago il mio desiderio. Ma chi 'l crederebbe? Sentii sull' istante nel mio spirito una voce, che mi destò dal mio contento. E non potresti tu ancora, mi disse, farne un' altra? Se la studiosa gioventù ha

gradite le altrui fatiche, accoglierà con benigno compatimento eziandio le tue. Non porterai legna al bosco, o acqua al mare. Anche la tua traduzione potrà essere giovevole. Se non altro, sarà diverso lo stile, diverse le annotazioni, diverse le riflessioni. All' improvviso mi vidi ubbidiente e docile a queste insinuazioni, e perciò subito ne incominciai l' arduo lavoro; ed avendolo terminato mi sono indotto ad istanza degli amici, cui ho mostrato il mio scritto, a pubblicarlo per le stampe; e mi reputerò felice, se verrà accolto con quel compatimento, che nel cominciarlo mi augurai di conseguire. Ecco pertanto il piano, che ho creduto eseguire, e la legge, che ho imposto a me stesso nel tradurre in italiano gli Elementi del Dritto di Natura e delle Genti di Eineccio. La mia traduzione, per un facile avviamento della gioventù ad intendere l' originale di questi Elementi, deve farsi parola a parola, e senso a senso, come meglio potrà riuscire per l' italiano linguaggio, con attender sempre alla chiarezza dell' espressione. Mi pare di aver tuttociò osservato. I termini, di cui ho fatt' uso, non sono ricercati col fuscellino nel Vocabolario della Crusca, ma neppur guasti o affettati. Ho tradotto tutte le note senza ometterne alcuna, anche quelle che contengono cose di poca importanza. Essendo persuaso, che gli studiosi

della giurisprudenza naturale per la maggior parte non ignorano la lingua latina, ho lasciato di tradurre le sole erudizioni de' latini Scrittori. Ho tradotto i passi greci secondo la traduzione latina dello stesso Eineccio, ed ho tralasciato il testo greco. Ai passi de' poeti latini ho soggiunto le traduzioni de' poeti italiani, ove ho potuto riscontrarli. Quante volte mi sono incontrato in passi oscuri vi ho fatto qualche picciolo schiarimento segnandolo con due virgolette. Ne' luoghi, ove si è dovuto correggere lo sbaglio dell' Autore, subito dopo di averne prodotto il passo, ho soggiunto nella nota la corrispondente confutazione, affinchè al veleno si appresti sull' istante il contraveleno, anche indicandolo con delle virgolette. I titoli de' paragrafi, che accennano questioni, si sono cambiati in foggia di domande, e ciò per maggior chiarezza di chi legge. Ho avuto buona intenzione nell' intraprendere e condurre a fine questa fatica. Spero che i giovani studiosi, pel cui profitto mi son fatto persuadere di dare alla luce questa mia traduzione, me ne sappian buon grado; mentre imparando con facilità le dottrine, che insegna la giurisprudenza naturale possono divenire uomini giusti, onesti, e virtuosi cittadini, e formare il decoro, e l' ornamento della società, e della patria.

*

PREFAZIONE DELL'AUTORE

AL BENIGNO LETTORE

GIOV. GOTTLIEB EINECCIO

AUGURA SALUTE E PACE.

Sembrandomi di aver finora impiegata una fatica non leggiera nell' illustrare la giurisprudenza civile sì romana, che patria: mi sono perciò lasciato indurre, benigno lettore, ad esporre ancora in una breve operetta il dritto di Natura e delle Genti, ed a pubblicar per le stampe un tal compendio ad uso di coloro, che studiano le mie istituzioni. E gli amici, che col loro consiglio, ed autorità m' hanno indotto a comporre questo picciol libro, se ne hanno per avventura addossato il rischio, e la critica. In quanto a me io già da gran tempo son divenuto tanto insensibile, che più non temo gran fatto gli altrui giudizj sulla mia persona; e perciò conscio a me stesso della volontà di recar candidamente utile e giovamento ai studj comuni, da questa istessa coscienza ne ho sollievo e consolazione. Imperocchè o i miei opuscoli capitano nelle mani di persone dabbene, ed intelligenti delle cose di questo genere; ed allora son sicuro di non temere, che condannino questo mio disegno: o i de-

trattori non dubitano di leggerli ; ed in questo caso tanto io curo il di loro giudizio , quanto quello di quegli uomini , che ritornano dal guazzo , e dal forno, da' quali non possono non venire sporcate tutte quelle cose , che toccano colle loro impure , e lorde mani. Laonde lasciate da banda queste baje vengo a quello , che mi sembra di essere più a proposito , cioè al mio disegno , ed a render ragione dell' Istituto ; le quali cose poste in chiaro tu potrai ben intendere che cosa io abbia fatto , e qual frutto potrai percepire da questo mio libretto. Non v' ha scienza della filosofia pratica , che o per l' importanza delle materie , e peso degli argomenti , o per l' abbondanza del frutto possa paragonarsi in qualche parte con questa giurisprudenza naturale , come quella , di cui è tanta la dignità , e tanto l' uso nella vita umana , onde a coloro , i quali senza farne conto applicano l' acume del loro ingegno alle sole specolazioni delle cose astratte , e naturali , giustamente puoi appropriare que' versi di Elena presso Euripide *in Hel.* v. 918.

Αἰσχρον , τὰ μεν σε θεὶα παντ' εξειδεναι ,
Τα τ' ὀντα και μὴ ; τα δε δικαια μη ἐιδεναι.

Turpe quidem tibi si noscas hominemque Deumque ,
Justa tamen , vel injusta quidem cognoscere spernas.

» È tua vergogna il conoscere ciò , che s' appartiene agli
» uomini , ed agli Dei , e non conoscere il giusto , e l' in-
» giusto , che ti riguarda ».

In vero quelli, che volgono i loro pensieri, e i loro studj all' intelligenza della giurisprudenza civile, sono in grandissimo errore, se sperano di farne tutto il bramato profitto senza di questa eccellentissima scienza. Imperocchè se debbesi dire di esser giunto ad una vera e solida dottrina, e scienza delle cose colui, che attinse quelle verità, che conosce, dal limpido fonte, non già dalle più impure lagune; senza dubbio non è altro il fonte, e la sorgente della nostra giurisprudenza, che quel dritto primitivo, che non abbiamo imparato, inteso, o letto, ma dalla natura istessa l' abbiamo tolto, attinto, espresso: al quale non siamo stati ammaestrati, ma fatti, non istituiti, ma imbevuti; cosicchè se alcuno dirà, che per la massima parte la giurisprudenza romana sia il dritto naturale applicato alle azioni degli uomini, egli non mi avrà gran fatto dissensiente. Conobbe ciò quell' incomparabil filosofo Epitteto, il quale presso Arriano Diss. Epict. 4. 3 invitando coloro, che sono studiosi della sapienza a quell' eterna legge come ad un limpidissimo fonte, non ai soli ruscelli delle leggi civili, dice: *queste sono le leggi da Dio a noi mandate, questi i precetti: di queste leggi bisogna essere interprete; a queste leggi è d' uopo ubbidire, non già alle leggi di Massurio, o di Cassio.* Ed il nostro Tullio *de legibus II. 4* ove di proposito disputa sull' origine delle leggi, e della giustizia, dice: *Ben veggo essere stato sentimento de' più saggi, che la legge non è invenzione dell' ingegno*

degli uomini , nè qualche decreto de' popoli , ma un certo che di eterno , che regge l' universo intero colla sapienza del comandare , e proibire. Così dicevano , la prima ed ultima legge essere la mente di Dio , che colla ragione ogni cosa comanda o vieta : in virtù della quale quella legge data dagli Dei all' uman genere viene giustamente lodata : imperocchè la ragione e la mente del savio è idonea a comandare , ed a castigare. Aggiugne aver egli dovuto imparare fin dalla fanciullezza quell' epigrafe : *Sin jus vocat* , cioè quel volume di leggi delle XII. Tavole ; ed aggiugne ancora , che questi , ed altri comandi , e divieti dei popoli hanno qualche forza di richiamare alle rette azioni , e di rimuovere dalle malvage : la quale forza non solo è più antica dell' età de' popoli e delle città , m' ancora uguale a quella di Dio , che conserva , e governa il cielo , e la terra. Il che dopo di averlo dimostrato con degli eccellenti esempj , indi poi raccoglie , ch' esiste una qualche ragione derivata dalla natura delle cose , e che spigne al retto oprare , e rimuove dal delitto , la quale non incomincia ad essere allora legge quando è scritta , ma allora ch' è nata , e che questa è nata insieme colla mente divina. Che finalmente essa fa la distinzione degli uomini giusti , e degl' ingiusti : e che a quell' antichissima , e principal natura debbansi uniformare le umane leggi , che puniscono gli scellerati , difendono , e conservano i buoni. Queste cose son dette nel citato luogo da Cicerone , il quale anche altrove *de offic.*

3. 17 tratta quest' istesso soggetto, e, dove dimostra la differenza tra il dritto delle genti, ed il civile, si lagna fortemente, che sieno quasi svaniti dalla memoria degli uomini i principj del primo, e perciò siasi illanguidita quasi tutta la giurisprudenza romana. Imperciocchè in questo modo si debbono intendere le seguenti parole di questo savissimo uomo: *ciò ch' è di dritto civile, non perciò è tosto di dritto delle genti: ma quello ch' è di dritto delle genti dev' essere di dritto civile. Or noi non abbiamo una solida, ed espressa effigie del vero dritto, e della vera giustizia: ci serviamo dell' ombra, e delle immagini. Volesse pure il Cielo, che queste istesse fossero da noi seguite! imperciocchè deduconsi dagli ottimi esempj della natura, e della verità.* Che altro poi insegna qui Cicerone se non se quello che noi stessi sovente inculchiamo di non poter abbastanza ripetere cioè, che la giurisprudenza romana sia eccellente, e dedotta dagli ottimi precetti della natura, e della stessa più recondita filosofia, ma che diverrebbe un' ombra vana, e come un' immagine quasi mancante di vita, se non vi si aggiungano i principj del vero dritto, e della vera giustizia; i quali, perchè nascono dallo stesso Dio immortale, e dalla sua divina ragione, non possono essere tolti ed abrogati dall' impero d' alcun uomo, e dal suffragio del popolo? Questi principj poi se si congiungano con quella sapienza civile, cui illustrano i Giureconsulti, allora un non so che di bello, e di singolare può

risultarne. Si aggiugne, che, se la giurisprudenza romana fosse d' indole tale, che non avesse bisogno di nessun altro soccorso, e tutta derivasse dalle tavole decemvirali, e da altre leggi civili, come da un ubertosissimo fonte, allora però non avrebbe autorità alcuna nel terminar le liti, e le controversie tralle intere nazioni, come quelle, che si regolano tra loro con quel dritto, che la natura medesima stabilì ugualmente tra tutti gli uomini; con quel dritto, dico, universale, *che si versa ne' trattati, ne' patti, ne' dritti de' popoli, de' re, dell' estere nazioni, insomma nel diritto universale della guerra, e della pace*, e del quale Cicerone nell' orazione a pro di L. Cornelio Balbo cap. 6 si gloria, *che a Gn. Pompeo avean potuto insegnarlo e le lettere stando in riposo, e gli affari collo stesso disimpegnarli*. Per la qual cosa di quanto le intere nazioni, e repubbliche sono superiori agli uomini privati, di tanto il dritto di natura e delle genti è più eccellente del dritto civile, che ha vigore tra i privati cittadini soltanto; cosicchè può dirsi realmente di esso quello, che, fatto il paragone tra la lingua greca, e la latina, disse Cicerone nell' orazione a pro di Archìa poeta cap. X. *che il dritto naturale e delle genti vige presso tutte le nazioni, ma il civile è circoscritto dai suoi confini molto ristretti*. Quegli uomini poi, che si chiamano glosatori, per altro diligenti, nè ignoranti del dritto civile, e barbari soltanto pel vizio del secolo, stimano non potersi altronde decidere le controversie tra i re, e le nazioni, se non da

quella diffusa collezione del dritto giustinianeo, mercè la quale se alcuno si fosse ben imbevuto delle leggi ivi comprese spacciavano, ch' egli come dal tripode poteva subito dar degli oracoli circa i dritti della guerra, e della pace. E per verità facean questo tanto facile, quanto la volpe mangia la pera. Imperocchè quante volte cadeva quistione circa il dritto dell' augustissimo Imperadore in tutto l' orbe, ove un tempo i Romani avevano portato le armi vincitrici, la sede della dottrina per risolverla era nella legge IX. Dig. *de lege Rhodia de Jactu*, in cui come una gemma risplendono quelle parole dell' Imperadore Antonino: Εγω μεν τȣ κοσμȣ κυριος, ο δε νομος της θαλασσης: *Io sono certamente il padrone del Mondo, e la legge è padrona del mare*. Se si avesse dovuto disputare del dritto della guerra, rimettevano i loro Feciali ai titoli del Digesto; *de captivis, et postliminio, et redemptis ab hostibus: de re militari, de castrensi peculio, de veteranis, de testamento militis, de bonorum possessione ex testamento militis*, e specialmente a que' pomposi titoli del codice giustinianeo: *qui militare possunt, vel non possunt: de servis ad militiam vel dignitatem adspirantibus: ut nemo duplici militia, vel dignitate et militia simul utatur: negotiatores ne militent; de re militari; de castrensi peculio militum, et praefectianorum: de erogatione militaris annonae: de excoctione et translatione militarium annonarum, de militari veste, de metatis, et epidemiticis, de salgamo*, e ad altri moltissimi di que-

sto genere, ne' quali tutti affermavano esservi nascosti tanti tesori riguardantino i dritti della guerra, e della pace, che la stessa abbondanza avrebbe potuto render poveri tutti coloro, che vi si volessero occupare. Ma che avrebbesi potuto rispondere sui trattati, sui patti, e sulle guarentigie delle libere nazioni? Forse non risplendevano nelle pandette ugualmente che nel codice que' lunghissimi titoli *de pactis*, *de transactionibus*, *de verborum obligationibus*, *de duobus reis*, *de contrahendis stipulationibus*, e simili? i quali chiunque li abbia esaminati con lungo studio, e trasformati in sugo, e sangue, ossia ne abbia estratto il nerbo, e la forza, stimavano, che niente ignorasse, e si lagnavano di esser troppo stupido colui, il quale in questa farraggine di cose eccellentissime non ne avesse subito ritrovato o la decisione, o l' argomento della legge, come dicono. Così sostenevano che i discettanti de' dritti degli ambasciadori niente potevan desiderare, se consultassero i titoli *de legationibus*. Del dritto poi di far le leggi, di costituire i magistrati, di esigere i tributi, le gabelle, e simili, volcano che gli uditori credessero sulla loro fede essersi tutto esaurito, e posto in chiaro ne' titoli *de legibus*, *senatusconsultis*, *longa consuetudine*, *constitutionibus principum*, *de officio praefectorum praetorio*, *praefectorum urbi*, e seguenti *de poenis*, *bonis damnatorum*, *interdictis*, *et relegatis*, finalmente *de publicanis*, *vectigalibus*, *et commissis*, e simili. Che anzi se pareva ad alcuno, che ivi qualche cosa non

fosse abbastanza spiegata, stimavano, che quella loro sete non si potesse meglio soddisfare, che col prendere in ajuto la sacra Scrittura, il Dritto canonico, le Decretali de' Pontefici, e quella oltremodo diffusa opera de' filosofi scolastici; in tutte le quali cose anche il difensore del dritto delle genti Ugon Grozio *prolegomen.* §. *48* ha creduto averci trovato moltissime cose, le quali apportino non poca utilità per illustrare il dritto di natura e delle genti. Ma se deve dirsi la verità, sembra che que' bravi uomini non abbiano esaminato seco stessi, quanto poco peso avrebbero presso le nazioni ignare del dritto romano, ed aliene dalla cristiana pietà quegli argomenti tratti dal dritto giustinianeo, dalle sacre pandette, dal dritto pontificio, dalle opere di S. Tommaso, di Alberto Magno, di S. Bonaventura, e di altri. Presso Plauto consultato il servo Tranione dal padrone Teuropide: che pensi doversi fare quando il vicino neghi essere avvenuto tutto ciò, che tu gli avessi raccontato? lepidamente, e con somm' astuzia rispose:

Egon' quid censeam?
Cape, obsecro hercle te, cum eo una judicem.
Sed eum, videto, ut capias, qui credat mihi:
Tam facile vinces: quam vulpes pirum comest.

Cosa io pensi? » Ti scongiuro per Dio a prendere insie-
» me con lui un giudice; ma bada a prenderlo tale, che
» creda a me: tu vincerai tanto facilmente quanto la volpe
» mangia la pera ».

Temo, che lo stesso abbiasi a domandar da coloro, i quali promettono di voler definire i dritti della guerra, e della pace, delle alleanze, e di tutte le controversie, che possono accadere tralle nazioni o colle leggi romane, o col dritto pontificio, o coi sacri libri del vecchio, e nuovo Testamento, o finalmente con gl' immensi comentarj de' filosofi scolastici. Imperocchè cercano a giudici quelli, i quali a tai libri, e ad essi sulla loro autorità poggiati, credono, e promettono una vittoria tanto facile, quanto se la volpe mangi una pera. Che poi si dirà se una nazione si lagni coi Turchi, o coi Cinesi, o coi Giapponesi intorno alle violate leggi de' trattati? A questi appunto facilmente si persuaderà essere giusto tutto ciò, che scrissero non dirò i Giureconsulti, o Pontefici romani, ovvero S. Tommaso d' Aquino, ma gli stessi Profeti, e gli Apostoli! Ma a mio credere non otterrebbero questo con maggior facilità di quello, onde il conseguirebbero i Turchi se volessero prendere con noi per loro giudice Maometto, o i Cinesi il lor Confucio (*). Da ciò poi siegue senza dubbio, che o tutte le controversie tralle nazioni, e le repubbliche debbano riferirsi tra le cose irresolubili, o bisogna, che sieno in pronto i precetti o le leggi, le quali la stessa retta ragione, o piuttosto Iddio autor della ragione ha stabilito tra tutte le nazioni benchè differenti di linguaggio, e

---

(*) *Si condoni il paragone, che ha preteso d' adottar l' A. tralle riferite autorità.* (Il Reg. Rev.).

di clima, e dalle quali tutti i popoli, che non siensi affatto imbrutiti, conoscono, e confessano di venire obbligati. Or non essendo altre queste stesse leggi, che quelle, che noi additiamo col titolo di dritto di natura e delle genti; domando qual cosa può essere più utile, e più vantaggiosa in tutta la vita, quanto l'avere appresi sì bene questi eccellenti, e veramente divini precetti, onde possa farsene uso non per ostentazione, ma per giudicare gli affari delle intere nazioni e città? Chi negherà di essere benemeriti della studiosa gioventù coloro, che professano di guidarla ad una sì incomparabile scienza? Finalmente chi non dirà, che vogliano mandare in esilio la stessa ragione coloro, che schiamazzano essere non solo perduto tutto il tempo impiegato nel dritto di natura e delle genti, m'ancora nocivo, e congiunto col massimo danno de' giovani? Ma forse tutte queste vedute mi sarebbero sufficienti a difendere il mio contegno, quante volte o solo o tra primi avessi impiegata qualche fatica, ed industria nell' illustrare questa disciplina. Ma siccome già da gran tempo non solo vanno per le mani di tutti le immortali opere di Grozio, e di Pufendorff, m'ancora oggidì non v' è quasi pedentaccio, il quale non pubblichi qualche saggio delle sue meditazioni riguardantino questa giurisprudenza universale, come una pietra staccata da uno splendidissimo edifizio; così sembrerà a molti, ch'io avessi fatto quel ch'è già fatto; e che nel comporre, e nell' adornar questo libretto avessi malamente impie-

gato l' ozio, che in miglior cosa impiegar poteva. In vero bramerei, che costoro si ricordassero, che ciascuno ha il suo giudizio, e discernimento, e che quello, che ad alcuni pare superfluo ed inutile, ad altri sembra non solamente utile, ma benanche necessario. E certamente coloro, che nelle accademie attendono ad erudir la gioventù, conoscono infatti colla cotidiana esperienza quanto sia tediosa la servitù, cui sono sottoposti tutti quei, che vengono costretti ad ispiegare gli altrui libri, e perciò non v'è per essi cosa più molesta, quanto l'essere obbligati a seguire altre guide, ed a confidare sull' altrui talento. Imperocchè sovente i principj di quell' autore, che imprendono a spiegare, sono in contraddizione coi proprj. Spesso quegli tratta le cose senz' ordine, anche confusamente in guisa, che niente siavi nel libro, che abbia per così dire una sede certa, ed un fisso domicilio, niente, che non si ritrovi mal posto, e trattato ugualmente nel non proprio, che nel proprio luogo. Avviene talvolta, che l' autore, che alcuno si sceglie per guida, sia molto prolisso o in frottole, od in cose non mica analoghe al proposito, e tratti con sommo impegno grandi bagattelle; in altre poi necessariissime a sapersi sia tanto breve, che sembri piuttosto passarle per salto, che toccarle. E quindi è d' uopo, che ne sieguano due mali, il primo, che gl' istruttori sieno tenuti a confutar molte cose scritte dall' autore, a trattenersi con tedio in cose da niente, ed a supplire con gran perdita di tempo molte cose omesse da quello: il secondo,

che gli studenti quasi condotti per un laberinto, ove molto più facilmente avrebbero potuto giungere per una via retta, non possano col proprio ingegno connettere insieme cose interrotte da tante varie dispute, e così restin privi del principal vantaggio, che da quelle disputazioni avrebbero dovuto ritrarre. Anche questo soltanto dà una ben acconcia ragione al maestro di potersi servire nell' insegnare de' proprj piuttosto, che degli altrui libri; e perciò deve giovare a me che ho osato di scrivere questi elementi del dritto di natura e delle genti, onde non sembri aver io sconsigliatamente intrapreso questo lavoro, o come suol dirsi aver dopo tanti principiata l' Iliade. Ma mi è sembrato avere ancora altri motivi, che non solo m' invitassero, ma mi spignessero in un certo modo a scrivere. Chiunque si è occupato finora in questa eccellentissima disciplina, egli o non ha fondato la sua dottrina su di certo, ed indubitato principio, contento di averne ammassate come in un fascio le varie verità, e queste utilissime, o ha stabilito de' principj poco adattati, o finalmente li ha ricercati tanto al di là in quelle astrattissime nozioni, che somministra la metafisica, che pare di aver quasi a bella posta voluto avvolger tutto fra le tenebre. Ma io esaminando tutto ciò, che sembra fare all' uopo, conchiusi tra me, che di nessun' altra filosofica disciplina debbon essere i principj tanto chiari ed evidenti, quanto quelli del dritto di natura e delle genti, poichè lo stesso Dio immortale, non già ai soli eruditi ed a quelli che veggono

più acutamente degli altri, ma sibbene a tutti gli uomini ha voluto non solo farlo conoscere, ma scolpirlo ancora nelle loro menti. Or io stimo non potersi trovare principio più evidente di quello, che l'illustrissimo Samuele L. B. de Coccej, il Papiniano della regia Corte di Prussia, ancor giovinetto dimostrò con eruditissime dissertazioni, cioè la *Volontà di Dio*. Imperocchè quantunque oggidì parecchi vogliano far risorgere quell' antica dottrina scolastica della naturale bontà, e giustizia delle azioni con tanto sforzo sconfitta e distrutta da Pufendorff; io però credo di aver rilevato esservi al certo delle azioni in se stesse e per loro natura buone, ma non potersi dire giuste senza dritto, nè intendersi dritto senza legge, nè concepirsi legge senza la volontà del legislatore; e che perciò questa naturale bontà delle azioni può benissimo per una certa obbligazione interna spignere al retto oprare gli uomini, che vogliono piuttosto ubbidire alla retta ragione, che alle loro cupidigie, non già come legge, ma come un consiglio, che colui il quale nol siegue, può sembrare di avere agito imprudentemente, ma non ingiustamente. Ed oltracciò mi è parso di comprendere non men chiaramente, che Iddio abbia voluto, che noi godessimo del vero bene, il quale non potendosi altrimenti conseguire, che per mezzo dell'amore, stimo, che da questo solo come da un limpidissimo fonte derivi facilmente tutto il dritto di natura e delle genti: e così m' incontro in quell' impareggiabile armonia della rivelazione, e della

ragione, certamente derivate dallo stesso benignissimo Nume. Imperocchè anche quella distintamente insegna Matth. 22. 37. Luc. X. 27. Rom. 13. 9. 1. Tim. 5. esser l'amore la somma, il compendio, la pienezza, il fine di tutta la legge divina, che si comprende nel Decalogo. Conosco bene quale obbiezione si suol fare a quest' opinione, cioè che l'amore è una virtù, a cui nessuno può essere astretto da esterna obbligazione; e conseguentemente, che dimanano sì da quel fonte i doveri di umanità, che si chiamano *imperfetti*, ma non già i doveri perfetti. Ma, oltre che le leggi del Decalogo, le quali senza dubbio inculcano i doveri perfetti non meno che gl' imperfetti, dallo stesso Salvadore sono ridotte all' *amore* come al proprio principio, ci sembra aver chiaramente dimostrato, che il vero *amore* è unito non solo colla propensione a fare altrui del bene, ma benanche col proponimento di non offender colui, che amiamo, e di rendergli tutto ciò, che gli dobbiamo eziandio per dritto perfetto, e che il primo si possa comodamente chiamare *amore* di *benificenza*, ed il secondo di *giustizia*; e che debba intendersi dell'uno e dell'altro, allorchè dall' amore si fa derivare tutto il dritto di natura e delle genti. Del resto opiniamo di aver col fatto dimostrato, che dall' amore derivino tutti i doveri verso Dio, verso noi stessi, e verso gli altri uomini, tanto assoluti, quanto ipotetici. Nè apparisce essere altra l' origine del dritto delle genti. Imperocchè o che gli uomini vivano nello stato naturale, o

che vivano in società, sempre vengono spinti dall' amore a difender la vita, la sanità, le sostanze, la repubblica finalmente; nè una nazione può esigere qualche cosa da un' altra per diversa ragione, che per quelle notissime regole di amore: *ciò che vuoi che a te sia fatto devi farlo ancora agli altri*: e similmente *ciò che non vuoi, che a te sia fatto, non devi farlo agli altri.* Anzi nel formare le società non ebbero gli uomini altro motivo impellente, che l' amore sì di loro stessi, che degli altri, alla cui comune salvezza vollero con tali patti provvedere. Eccoti, benigno lettore, tutta la somma delle mie meditazioni, delle quali io non nego, che ne provo un grandissimo piacere a cagion della consonanza tra la ragione e la fede; ma però io non pretendo di farle ricevere forzosamente da alcuno, nè quindi detrarre qualche cosa alle altrui dottrine. Anche questo stesso libretto, spero, dimostrerà, ch' io non ho mai ciò fatto per insultare agli altri, ma per porre in mezzo i miei pensieri, e o appoggiarli con degli argomenti, o respignere modestamente ciò, che ad essi sembrasse potersi opporre. Non mi ricordo di aver mai censurato con alquanto di asprezza alcuno scrittore, quantunque qualche volta non mi sia mancata l' occasione; anzi mi è piaciuto per lo più tacere piuttosto i loro nomi, che scrivere cosa, che potesse sembrare non dico detta senza moderazione, ma neppur con qualche durezza. Mi son servito d' un metodo familiare alle mie muse, non già matematico o geometrico, ma naturale e chiaro,

che ho sperimentato per tanti anni essere adattatissimo agli ascoltanti. Mi sono impegnato dedurre tutti i precetti da chiare definizioni, e da assiomi da esse dedotti, e proporli con uno stile, non ornato e distinto con molti lumi di eloquenza, niente proprio di questo libretto, ma puro e chiaro per quanto più ho potuto. Alla maggior parte de' paragrafi ho soggiunto degli scolj o note, in cui ora ho confermato con varj argomenti le dottrine in essi proposte, ora ho sciolto alcune obbiezioni, ora ho dimostrato il consenso degli antichi e de' moderni, e delle stesse sacre lettere: non perchè con una sconvenevole digressione di cose di genere diverso avessi io voluto far derivare da altra sorgente i precetti del dritto di natura e delle genti, che dai proprj ed intimi suoi principj, ma perchè siffatte cose possano e dilettare, e convincere il lettore di esser tali i precetti di questa disciplina, che li abbian conosciuti anche gli antichi al solo lume della ragione, e gli stessi sacri scrittori per divina ispirazione li abbiano inculcati al genere umano. Mio figlio si ha preso l' impegno di fare l' indice, che spero di non esserci mal riuscito. Ma veggendo andar innanzi più di quello, che credeva il mio discorso, quì l' arresto, e termino implorando la benevolenza di tutti i buoni, e specialmente per quanto so e posso la tua o benigno lettore. Addio. Halla di Magdeburgo lo stesso dì degl' Idi, cioè li 15 di Ottobre 1737.

ELEMENTI

DEL

DRITTO DI NATURA E DELLE GENTI

DI

GIOVANNI GOTTLIEB EINECCIO

LIBRO I.

Dritto di Natura.

CAPITOLO PRIMO

DELLA NATURA E COSTITUZIONE DEL DRITTO DI NATURA E DELLE GENTI.

§. I.

Cosa è azione buona, e mala?

Siccome dicesi *bene* dell' uomo tutto ciò, che lo conserva e perfeziona; e *male* ciò, che lo peggiora e distrugge (*Elem. phil. mor.* §. 142); così si dirà *buona* qualunque *azione* contribuisca alla di lui conservazione e perfezione, e *mala* quella che lo peggiora e distrugge.

§. II.

Cosa è conservazione, e distruzione, perfezione, ed imperfezione?

Si dice che *conserva l'uomo* tutto ciò che contribuisce qualche cosa alla di lui durazione e continuazione del presente suo stato: che lo *perfeziona* ciò, che accresce ed amplifica quelle cose le quali riguardano la di lui essenza ed integrità, e che realmente sono capaci di ammettere più o meno gradi di migliorìa (*a*). Dal che facilmente s' intende qual sia la cosa, la quale ci possa distruggere o deteriorare.

§. III.

Gli uomini possòno agire ugualmente bene, che male.

Essendo indole della volontà umana di sempre appetire il bene, e di abborrire il male (*Elem. phil. mor.* §. 29), ne avviene certamente, che noi desideriamo di far sempre azioni, che contribuiscono alla nostra conservazione e perfezione, ed abborriamo quelle le quali ci distruggono o ci peggiorano: ma perchè il bene ed il male può essere ugualmente vero che apparente, ed il bene apparente è vero male, ed il male apparente è vero bene (*Elem. phil.* §. 143), perciò spessissimo accade che al pari d' Issione, il quale abbracciò una nuvola invece di Giu-

(*a*) Tal è ancora l' idea *della perfezione*, che ne formò Simplicio scrivendo sull' enchiridio di Epitetto *cap. 34.* p. 176. *È proprio*, disse, *della perfezione il possedere i primi non solo, m' ancora i medj, e gli ultimi gradi* Nè altrimenti insegnò Aristotele *Mètaph.* 4. 16. ove sebbene sviluppi varie nozioni del vocabolo *perfezione*, tutte però le riduce all' istessa idea.

none, ci appigliamo al bene apparente invece del vero, ed al contrario rifugiamo l' apparente invece del vero male, e perciò possiamo agire con pari facilità sì bene, che male (*a*).

§. IV.

Sicchè hanno bisogno d' una norma delle loro azioni.

La facoltà di sciegliere fra due cose possibili l' una o l' altra, e perciò la potenza di agir bene o male, si chiama *libertà*; e quindi non può negarsi che si diano azioni umane libere tanto buone che male. E perchè quelle cose che possono traviare ugualmente che battere il retto sentiero hanno bisogno d' una norma, giusta la quale debbon esser dirette, perciò seguita, che ancor le azioni umane libere si debbono conformare a qualche norma (*b*).

(*a*) Tanto conobbe eziandio molto bene Simplicio *ad Epictec. Enchir.* ove sommamente loda la libertà della volontà, e la chiama: *libera natura dell' animo, la quale spontaneamente e senza coazione alle volte abbraccia il bene vero, alle volte* l' immaginario.

(*b*) Della stessa maniera ragiona Epitteto presso Ariano lib. 2. c. 2. *Stimi forse che tutte le cose sieno rette secondo chè a ciascuno sono sembrate? Ma come può essere, che cose tra loro contradittorie sieno rette? Sicchè per essere una cosa retta non basta, che sia sembrata così ad alcuno, mentre noi nel ponderare e misurare le cose non siamo neppur contenti di guardarle solamente, ma in tutte adopriamo sempre una certa regola. Nelle cose di cui parliamo, non vi sarà forse regola più eccellente, di esserci così sembrato? Or come può essere che non vi sia o non possa trovarsi una certa norma, di cui non v' ha cosa più necessaria nella vita umana?*

§. V.

Questa norma dev' essere retta , certa , *e* costante.

Noi intendiamo quì per norma un chiaro ed evidente criterio del bene , e del male. Questa però non eserciterebbe bene il suo uffizio , se non fosse *retta* , *certa* , *e costante*. Se non fosse *retta* , neppure sarà retta l' azione a quella conformata. Se non fosse *certa* , non sarà l' evidente criterio del bene , e del male. Se finalmente fosse variabile e non *costante* , l' azione a quella adattata sarà ora buona , ora mala , e perciò in tutti questi casi non potrà meritare il nome di norma (*a*).

(*a*) Tanto è vero quello , che cantò Lucrezio *de rer. nat.* lib. 14. v. 515.

Si prava est regula prima
Normaque si fallax , rectis regionibus exit
Et libella aliqua si ex parte claudicat hilum ,
Omnia mendose fieri , atque obstipa necessum est.
Prava , cubantia , prona , supina , atque absona tecta.
Jam ruere ut quaedam videantur velle , ruantque ,
Prodita judiciis fallacibus omnia primis.

Al fin siccome oprando un architetto
Nelle fabbriche sue torta riga
Falsa la squadra , e zoppo l' archipendolo ;
Forza è poi , che malfatto e sconcio in vista
Curvo obliquo inchinato , e vacillante
Riesca ogni edificio , e già minacci
Imminente caduta , anzi sorgendo
Da bugiardi ingannevoli giudicj
Rovini in tutto , e al fin s' adegui al suolo.

Traduz. del MARCHETTI.

§. VI.

Dev' essere anche congiunta coll' obbligazione.

Inoltre poca utilità recherà all'uomo questa norma delle azioni, se non sia tale che la di lui volontà venga spinta da qualche motivo, come il dicono, a farne uso. E perchè l'uomo non agisce mai se non gli è presente alla mente qualche cosa dalla quale sia spinto ad agire, è certo ch' egli non adoprerà la norma, o almeno stimerà importargli poco se l' adopri o no, qualora non venga a ciò spinto da qualche motivo. Perchè poi il legame de' motivi coll' azione libera si chiama *obbligazione*, perciò siegue, che la norma delle umane azioni, per dirsi veramente tale, dev' essere *obbligatoria.*

§. VII.

Cosa è obbligazione, e di quante maniere?

Essendo dunque l' obbligazione un legame dei motivi coll' azione libera, debbono quelli sorgere o dalla stessa bontà e malizia delle azioni; o dalla volontà di qualche ente, di cui riconosciamo l' autorità, e che vieta o comanda colla minaccia della pena. Quindi nel primo caso l' obbligazione dicesi *interna*, e nel secondo *esterna. Vid.* Thomas. *fund. jur. nat. et gent. lib. 1 cap. 4* §. *61*. Quella mena gli uomini alle azioni *buone*, questa alle *giuste.* Dall' una e dall' altra obbligazione emana *il dritto relativo* agli altri. Infatti se alcuno è obbligato a qualche cosa, havvi nell' altro dritto o facoltà di ripeterla.

§. VIII.

L' obbligazione interna non è sufficiente.

Ora è facile il comprendere che non basta all' uomo la norma congiunta soltanto coll'obbligazione interna. Imperocchè se quest' obbligazione congiunge la bontà coll' azione, e quindi perciò muove l' uomo ad agire, perchè l'azione sarà buona; ed essendo noi d' altronde di tal natura che spesso abbracciamo il bene apparente invece del vero (*a*) (§.III.); deve certamente accadere, che la sola norma congiunta coll' interna obbligazione riesca incerta, e conseguentemente non possa meritarne il nome (§. V.).

(*a*) Non si può certamente negare, che l' obbligazione interna sia la più nobile d' ogni altra essendo quella la quale vien seguita dagli uomini saggi e probi, giusta il comune sentimento: *oderunt peccare boni virtutis amore*. Che anzi tutti gli antichi lodarono i primi uomini specialmente perchè da se stessi spontaneamente e senza legge oprarono le cose giuste e rette. Seneca su di ciò scrisse nell' Epistola XC. *Primi mortalium, et ex iis geniti naturam incorrupte sequebantur, eamque habebant et ducem, et legem.* Add. Ovid. *Metamorph.* lib. 1. v. 90. *Tacit.* Annal. III. 26. Sallust. Catil. cap. 9. Ma neghiamo che ella sia sufficiente, perchè noi cerchiamo un dritto naturale comune a' malvagi, e buoni, a'stolti e saggi, affinchè se la ragione non può contener nel dovere alcuni, ve li contenga almeno l' obbligazione esterna, o che vale lo stesso, il timor della pena, onde la natura non ricalcitri, tolto via ogni freno:

Ne vaga prosiliat froenis natura remotis.

ORAT. lib. II. Serm. sat. VII. v. 74.

. . . . . Perchè sfrenata
Poi non s' opponga genial natura.

§. IX.

È dunque necessaria l' obbligazione esterna, o perfetta, o imperfetta.

Or dovendo la norma congiunta colla sola obbligazione interna riuscire incerta, n'è assolutamente necessaria una, che produca l' obbligazione esterna, e che consista nella volontà d' un Ente la cui autorità noi riconosciamo. E perchè questo Ente o ci obbliga alla virtù ed onestà senza coazione, o ci vieta o ci comanda alcune azioni minacciandone la pena, o promettendone il premio, perciò la prima obbligazione si chiama *imperfetta*, e la seconda *perfetta*. Finalmente la volontà dell' ente superiore che comanda o vieta certe azioni colla comminazione della pena dicesi *legge*: e perciò la norma delle umane azioni libere, alle quali siamo perfettamente obbligati, emana dalle leggi, e 'l complesso di quelle si chiama per κατ' ἐξοχὴν *dritto* (*a*).

(*a*) Imperocchè il dritto prendendosi per norma delle umane azioni, non è altro che il complesso di tutte le leggi d' un solo e medesimo genere (*Elem. Inst.* §. 33). Sicchè l' istessa origine del vocabolo sufficientemente dimostra, che non si può concepire il *dritto* senza relazione alla legge, o obbligazione esterna. Imperocchè il vocabolo latino *Jus*, corrispondente all' italiano *dritto* non deriva dal greco δεον, come si persuase Menagio *Amoen. jur.* c. 39. p. 295. nè da *Jove*, come dopo Scipione Gentile *Orig.* p. 270. stimò Grozio *prolegom. jure belli, et pac.* §. 12. ma dal vocabolo latino *jubeo*: *io comando*. Poichè gli antichi latini chiamavano i *dritti jusa* o *jussa*. Festo dice che *jusa* è lo stesso, che *jura*. Si può qui aggiungere ciò, che insegna Girolamo Magio *var. lect.* 4. Anche i Tedeschi come diffusamente dimostra Giorgio Wachter *Gloss.* *p.* 1221. usano il vocabolo *recht* che in se contiene l' idea di legge, di dritto regitore, di principio dirigente le umane azioni. » Jus, dice Antonio Genovesi *Diceos.* lib. 1. cap. 9. §. 1. *nella nota*, è l' abbreviato di jussum: *jussum* è dall' antico verbo *jussor*; è sinonimo a *cogor*, e *cougor*, esser premuto (*N. T.*).

§. X.

Nessun altro può essere l' autore di questa legge che il solo Iddio.

Dovendosi senza dubbio chiamare ente superiore quello dal quale dipende la nostra essenza ed esistenza, e la cui autorità noi siamo obbligati a riconoscere, perchè ha egli giusto motivo di esiger da noi ossequio, ha il potere di minacciarci, se siamo disubbidienti ai suoi comandi, e con chiarissimi argomenti ci ha dato a conoscere la sua volontà di non aver giammai rinunciato a quest' autorità, nè volerci mai rinunciare (*a*); perciò quest' ente superiore,

---

(*a*) Il giusto motivo, che possa avere un ente per esigere ossequio è non solo la bontà e perfezione sua, come opinò tanto Mosè Amiraldo nella sua dissertazione *de jure Dei in res creatas*, come un tempo Democrito, di cui è il seguente risaputissimo dettato: *è naturale che comandi chi è migliore*; ma è ancora la *dipendenza*. Imperocchè chi potrà dire che colui il quale è causa dell' esistenza, e conservazione di un altro non possa esigere ossequio dal medesimo? Con ragione dunque esige ossequio da noi Iddio ottimo massimo, *in quo vivimus*, *movemur*, *et sumus*. *Act.* 17. 28. Che poi possa Iddio comminarci la pena, quando siamo restii ad ubbidirlo, non ci permette dubitarne la di lui giustizia ed onnipotenza (*Elem. phil. mor.* §. *185*). Finalmente se avesse egli rinunziato, o volesse mai rinunciare a quest' autorità che ha egli sopra gli uomini e le altre cose create, ciò sarebbe indegno della sua sapienza e bontà, poichè com' ente sapientissimo ben conosce, che noi saremmo infelicissimi privi del di lui governo e guida; come ente ottimo poi non può abbandonare, ed esporre ad un' estrema miseria un ente da lui creato che non può governar se stesso. Quello che è indegno della di lui sapienza e bontà, nè il vuole, nè il può volere. Dunque nè vuole, nè può rinunciare all' autorità, che ha egli sopra gli uomini, e le altre cose create. Ciò è da osservarsi contro l'illustre Leibnitz, il quale (avendo il celebre Samuele de Cocceis dimostrato in una sua dissertazione intitolata *de principio juris naturalis unico*, *vero*, *et adaequato* stampata in Francfort 1699, che non poteva pensarsi altro principio del dritto naturale, che la volontà di Dio) nell' anno 1700 nell' Effemeridi annoveresi, che si chiamavano in tedesco *monatliche aeszuge* nel mese di Luglio, fra le altre cose fece a questa ipotesi la seguente obbiezione: Ob. VII.; *se si fingesse potersi dare una creatura dotata di tanta forza, che creata una volta da Dio non potesse poi venir da lui costretta a tenerglisi soggetta, essa dovrebbesi stimare come manomessa, in quella gui-*

la cui autorità siamo obbligati a conoscere, non può esser altro che Iddio ottimo massimo; e quindi esso solo si deve dire l'autore di quel dritto che abbiamo detto doversi tenere per norma delle azioni da tutto l'uman genere.

§. XI.

Una tal legge non è altrimenti nota a tutto l'uman genere, che per mezzo della retta ragione.

Deducendosi dunque dalle cose fin quì dette, che noi non cerchiamo altro *dritto*, se non quello che Iddio ottimo massimo ha dato a tutto l'uman genere come norma delle azioni libere (§. X. XIII. XIV.), ne siegue che esso dev'esser noto a tutti gli uomini. E perchè tutto ciò ch'è noto a tutto l'uman genere dev'essergli noto e certo o per mezzo di una *rivelazione*, la quale tutto l'uman genere conosce per vera e divina (*), o per mezzo della

---

sa, che i figli possono giungere a stato di tal potere, che non possono essere più soggetti a' genitori, i quali sono gli autori de' loro giorni. Or fingere questo è lo stesso, che perdere il senno; imperocchè involge contraddizione il supporre una cosa creata fregiata di tanta forza, che non possa essere più obbligata al creatore ente infinito, ed onnipotente. Di tal fatta sono le altre finzioni, colle quali il dottissimo Leibnitz cerca ivi dimostrare come assurda una dottrina verissima, come; *Che se si fingesse che un genio maligno abbia il supremo potere su tutte le cose, esso non perchè non si potrebbe resistergli, cesserebbe di essere maligno ingiusto e tiranno.* Imperciocchè non può fingersi che un genio maligno abbia il supremo dominio delle cose, quante volte crediamo ch'esista Dio d'infinita potenza. Se poi neghiamo l'esistenza di Dio, allora non possiamo, salva la retta ragione, concedere l'esistenza di alcun genio maligno, e quella delle cosé create. Certamente egli è chiaro e grande argomento di verità, il non potersi impugnare una proposizione, che colle finzioni, le quali involgono manifesta contraddizione.

(*) *La rivelazione per essere accolta come divina necessaria ecc. deve dichiararsi tale dalla S. Cattolica Chiesa. Che se tutti gli uomini non convengono sul fatto di una rivelazione vera e divina, ciò dipende dalle umane passioni, e dall' umana perversità* (II Reg. Rev.).

retta ragione; e tale rivelazione riconosciuta da tutti gli uomini per vera e divina non essendo mai esistita, nè esistendo al dì d' oggi, perciò ben comprende ognuno, che il dritto di natura abbraccia quelle leggi, che sono promulgate per mezzo della retta ragione, la quale è comune a tutto l' uman genere, e quindi sono al medesimo naturalmente note e manifeste (*a*).

§. XII.

Definizione del dritto di natura, e della giurisprudenza naturale, o divina.

Sicchè il *dritto di natura* non è altro che il complesso delle leggi promulgate dallo stesso Dio immortale all' uman genere per mezzo della retta ragione. Se poi si voglia esso considerare come una scienza, sarà questa naturale *giurisprudenza* un abito pratico di conoscere per mezzo della retta ragione la

---

(*a*) Quindi Cicerone nell' orazione a pro di Milone *cap.* 4. chiama questo dritto *non scritto*, *ma nato*, *non imparato*, *ricevuto*, *letto*, *ma dalla natura istessa preso*, *attinto*, *espresso*; *al quale non siamo noi stati ammaestrati*, *ma fatti*, *non istituiti*, *ma dalla stessa natura imbevuti*. Anzi anche l'Apostolo scrivendo ai Romani *cap.* 2. 24. dice, che le genti, le quali non aveano la legge di Dio scritta, sieno state leggi a se stesse, e che abbiano fatto conoscere, che *l' opera della legge era scolpita ne' loro cuori*; e volendo assegnar la maniera secondo la quale questo dritto siasi fatto ad esse noto, subito soggiugne: *ne rende testimonianza la sola di loro coscienza*, *ed i loro pensieri*, *che si accusano o si scusano scambievolmente tra essi*. Questo non può altrimenti avvenire, che per mezzo del raziocinio, e conseguentemente per mezzo della retta ragione. Questa dottrina è comunemente ammessa da tutti coloro, i quali quasi d' accordo stimarono il dritto di natura *un dettame della retta ragione*, se si eccettuino solamente quelli, che hanno negato esserci qualche cosa sia naturalmente giusta: tali furono Archelao presso Laerzio 2. 16. Aristippo presso lo stesso 2. 93. Carneade presso Lattanzio *Inst. div.* 5. 14. *et* 19. Pirrone presso Sesto Empirico. *Hyppot.* 3. 24. Anzi lo stesso Aristotele il quale non fu da questo sentimento affatto alieno, come lo dimostra Menagio *ad Laert.* 7. 128. p. 311.

volontà del supremo Legislatore, e di applicarla a tutti i possibili casi occorrenti (*). La quale giurisprudenza naturale perchè si versa nel dichiarare ed applicare il dritto, che trae la sua origine dall' immortale Iddio, si può anche rettamente chiamare *giurisprudenza divina*.

§. XIII.

Divisione del dritto di natura in precettivo, e permissivo.

Perchè dunque anche questo dritto è un complesso di leggi (§. XII.), possiam noi osservare che quanto è proprio a tutte le altre leggi sia anche da concedersi ad esse, cioè il *vietare*, il *permettere*, il *punire* : *l. 7. D. de legibus*. Anzi da ciò si rileva, che esso dividesi in *permissivo*, che obbliga tutti gli uomini a non turbare gli altri dell' uso del proprio dritto e libertà ; ed in *precettivo*, che gli obbliga a fare le azioni buone ed a tralasciar le malvage : ed ancor si deduce, che circa il *dritto precettivo* non è rimasta all' uomo alcuna libertà, ove che circa il *permissivo*, ognuno cui permetta qualche cosa, può rettamente ad essa rinunciare (*a*).

(*) *Sempre però deves' intendere nell' ordine naturale, non già soprannaturale* (Il Reg. Rev.).

(*a*) Sicchè il dritto *permissivo* costituisce la regola, ed il *precettivo* l' eccezione. Imperciocchè Iddio lascia alla libertà dell' uomo tuttó ciò, che non comanda, o vieta. Così c. g. avendo Iddio vietato agli uomini i frutti del solo albero della scienza del bene, e del male, con ragione ne deducevano i nostri primi padri esser loro lecito il cibarsi di tutti gli altri frutti. *Gen. 3. 2. 3.* Imperocchè cessando l' obbligazione della legge resta in vigore la liberlà. Nulladimeno non si potrà negare per questo motivo, che l' obbligazione sia congiunta col dritto permissivo. Poichè questo obbliga tutto l' umano genere a non proibire alcuno dell' uso della

§. XIV.

Se Iddio non esistesse, vi sarebbe dritto di natura?

Inoltre perchè il dritto di natura riconosce la sua origine dallo stesso immortale Iddio come supremo Legislatore (§. XII.), segue che sebbene possa taluno qualche volta da per se stesso e senza legge *agir bene*, essendo mosso e spinto dall' obbligazione interna (§. VII.), e che ciò faccia talvolta eziandio chi non abbia ricevuto alcun sentimento di religione, avendo col semplice lume della ragione conosciuto l'azione sua essere buona, ed a se utile; non però si deve dire, che l'ateo possa *giustamente agire* (§. VII.), e molto meno (ancorchè si supponga che Iddio non esista, nè abbia cura delle cose umane, il che non si può concedere senza empietà) che sia per esserci alcun dritto di natura (*a*). *Vid. Grot. prolog. jur. bell. et pac.* §. 11.

---

propria libertà. Così e. g. perchè Iddio ha permesso a tutti gli uomini l'applicare ai proprj usi quelle cose, che son di nessuno, e lo stabilire i dominj delle stesse cose, non possono non essere ingiusti ed illeciti i furti, le rapine, le frodi ec.

(*a*) Dunque piuttosto tolgono per così dire la sua forza al dritto di natura quelli i quali lo concepiscono senza Dio, e s' immaginano una legge senza il legislatore. Certamente tutti coloro, che un poco più religiosamente filosofarono han conosciuto che ogni dritto trae la sua origine da Dio, e che se neghisi la di lui esistenza, non sarà per esserci più cosa giusta, o ingiusta. L' istesso Iddio ottimo massimo volendo incoraggiare Abramo alla giustizia disse: io sono *El Saddai*, cioè *Iddio a se stesso sufficiente e onnipotente: cammina secondo la mia volontà, e sii perfetto.* E l' Apostolo scrivendo agli Ebrei 11. 6. dice, che colui, il quale desidera avvicinarsi a Dio, deve credere *che Iddio esista, e che premii quelli, che lo ricercano.* Anzi ancor Cicerone ci lasciò scritto le seguenti parole: *haud scio, an pietate adversus Deos sublata fides etiam, et societas umani generis, et una excellentissima virtus, justitia tollatur.* » *De nat. Deor.* 1. 2. » Infatti se il dritto è il complesso delle leggi pro» mulgate da Dio all' uomo (§. XII), è manifesto, che nell' empia ipo» tesi, che Iddio non esista, non vi sia dritto di natura (*N. T.*).

§. XV.

Per qual motivo dicesi che il dritto di natura sia scolpito ne' cuori degli uomini?

E perchè questo dritto contiene le leggi promulgate per mezzo della retta ragione (§. XII.), e la retta ragione non è altro, che la facoltà di raziocinare ossia di dedurre le verità l'una dall'altra per mezzo di necessaria, e concludente maniera di argomentare (*Hist. philos.* §. 2), quindi è facile a comprendersi il motivo, per cui l'Apostolo dice, che la cognizione di questo dritto sia scolpita ne' cuori degli uomini. *Rom.* 2 (*a*). Imperocchè lor comunica la facoltà ossia la potenza di ragionare del giusto, e dell'ingiusto: la quale potendo stare senza venire all'attualità dell'esercizio, è chiaro perchè da alcuni si attribuisca anche agl'infanti una certa innata cognizione del giusto e dell'ingiusto.

(*a*) Cercano d'indebolire l'energia di questa frase Grozio *ad Rom.* 2. 15; e Giovanni Clerico *art. crit.* p. 2. *sect.* 1. *c.* 4. §. 10. i quali pretendono che essa non significhi altro se non se che la legge di natura si possa senza maestro imparare e tenere a memoria, e perciò apportano molti luoghi degli antichi, ove le greche espressioni εγγραφειν δελτοις, φρενον, γραφειν εσω; γραφειν τη ψυχη non significano altro se non che quello, che noi abbiamo detto, cioè di essere la legge di natura scolpita ne'nostri cuori. Ma a costoro ha ben risposto Giov. Francesco Buddeo *Instit. Theol. mor.* p. 2. c. 2. §. 5. ove ancora con molt'accuratezza ha esaminato il sentimento di Giovanni Loke.

*

§. XVI.

Il dritto di natura deriva dalla sacra Scrittura o dalla tradizione?

Siegue benanche da quanto si è detto, che il dritto di natura non si deve far derivare dalla sacra Scrittura, nè dalle leggi divine positive, come sarebbe dai sette precetti, che gli Ebrei spacciano essere stati dati a Noè (*a*); sebbene essendo lo stesso l' autore della rivelazione e della retta ragione, volentieri concediamo che nella sacra Scrittura non solo si ripetano molte cose le quali detta la ragione, m' ancora che fra l' una e l' altra vi sia una concorde armonia, e che Iddio nelle sacre carte non comandi o proibisca qualche cosa la quale sia contraria al dritto promulgato per mezzo della retta ragione.

(*a*) In qual modo gli Ebrei faccian derivare il dritto di natura e delle genti dai sette precetti dati da Dio a Noè, è stato diffusamente esposto da Giovanni Seldeno *de jur. nat. et gent. secundum disciplinam Hebraeorum*. Sebbene poi il citato Buddeo (*not. preced.*) sia di opinione, che una tale tradizione vantata dagli Ebrei intorno ai sette precetti noachici non sia senza ogni fondamento (*Introd. ad Histor. Philos. Hebr. p. 1. 4. et 15.*); nulladimeno non si può al dì d' oggi dimostrare che tali precetti sieno stati veramente comunicati a Noè da Dio, e se talune di quelle cose, che vengono comandate o proibite da quelli precetti, sono presentemente note ai posteri di Noè, esse non sono a quelli note per tradizione, ma mediante la retta ragione, e perciò non sono leggi positive, ma leggi promulgate per l' organo della stessa ragione.

§. XVII.

Il dritto di natura è immutabile.

Finalmente dallo stesso principio veniamo a comprendere che il dritto di natura è immutabile, come è la stessa retta ragione la quale non può non essere sempre la medesima, ed a se stessa uguale; e che perciò neppure Iddio, il quale non può quello che non vuole, può permettere qualche cosa contro questa legge sempiterna, e molto meno qualunque uomo può arrogarsi autorità o dritto alcuno sopra di essa (*a*).

§. XVIII.

Differenza del dritto di natura dal dritto civile.

Or non sarà malagevole il comprendere la differenza del *dritto naturale* e *civile*. Imperocchè quello ci è noto per mezzo della retta ragione; questo mediante la legge promulgata o a viva voce o per mezzo della scrittura. Quello ha vigore ovunque abbiavi retta ragione; questo è proprio di ciascuna città §. *1 et 2 Inst. de jure nat. gent. et civ.* Quello riguarda le azioni per natura buone e male, in-

---

(*a*) Cicerone presso Lattanzio *Instit. div. 6. 8.* scrive elegantemente così: *Non si può sostituire a questa legge un'altra nuova: nè cancellarsene qualche parte, nè in tutto, e per tutto annullarsi. Non ci può sciogliere da essa o il senato o il popolo. Essa non abbisogna d'altro comentatore o interprete. Nè altra è la legge vigente in Roma, altra quella che obbliga in Atene, altra è ora, altra in appresso, ma una sola legge obbligherà tutte le genti sempre ed in ogni tempo, ed un solo sarà quasi il comune maestro e padrone di tutti, cioè Iddio, il qual è l'inventore, lo scrutinatore, il promulgatore di questa legge.* Nè a questa verità si oppone Ulpiano nella legge sesta *pr.* D. *de just.* et *jure*, la quale ci sembra di avere abbastanza altrove esposta e dilucidata.

terne ed esterne; questo le indifferenti ed esterne, in quanto si devono adattare alla salvezza di ciascun popolo o repubblica (*a*).

(*a*) *Tutte le leggi*, dice Cicerone *de Invent. 1. 3. si devono rapportare al comodo della repubblica, ed interpretarle giusta la comune utilità, non secondo il senso letterale della scrittura. Imperocchè i nostri maggiori furono di tanta virtù e sapienza fregiati, che nello scrivere le leggi non avevano altro scopo, che la salvezza, e l' utilità della repubblica; poichè non volevano essi scrivere ciò, che potesse essere nocivo e dannoso, e se lo avessero scritto, tostochè si fosse compreso, stimavano doversi annullare la legge. Imperocchè nessuno vuole salve le leggi per cagione loro stesse, ma della repubblica.* Sono adunque in grandissimo errore coloro, i quali credono, che il dritto, il quale dicesi naturale, sia derivato dall' utilità, come dopo Epicuro stimò Orazio, di cui è quel celebre antimorale dettato. *Serm.* 1 3.

Non natura potest justo secernere iniquum;
Sola est utilitas justi prope mater et aequi.
L' umano ingegno scerner mai non seppe
Del giusto e iniquo oprar varia natura,
Ma come in esso l' util suo rinvenne,
Poi adottollo, e ne fissò l' idea:
Della *giustizia* l' *util* solo è *madre*.

È vero che Iddio com' ente sapientissimo ed ottimo non comanda per dritto di natura, se non quello ch' è utile, ma non perciò comanda qualche cosa, perchè è utile, ma perchè conviene colla sua volontà. Non è dunque giusta una cosa, perchè utile, ma utile, perchè giusta. Imperocchè siccome acconciamente osserva l' Imperadore Marco Antonino (εις εαυτον. 7. 74), *egli è un vantaggio ogni azione consentanea alla natura.* Ma fu eruditamente confutato questo errore da Grozio *prolegom. jur. belli et pac.* §. 16. da Pufendorff. *de jur. nat. et gent.* 2. 3. *10 et 11.* e dal chiaris. Samuele de Cocceis *de princip. jur. nat. et gent. sect.* 2. §. 8.

§. XIX.

Somma utilità, che dal dritto di natura deriva nel dritto civile.

Or sebbene interceda tra questi dritti grandissimo divario, è certo però che il dritto di natura apporti a coloro che studiano il civile un' indicibile utilità, perchè il dritto civile adotta molti precetti di quello, e lor comunica maggior forza col timor delle pene l. 1 §. 1 D. *de just. et jur.* §. *ult. Inst. eod.*; perchè deduce da quello nuove conseguenze, e perchè finalmente dal dritto civile stretto non si deve giammai separare l' equità naturale, affinchè il rigoroso e sommo jus non degeneri in una evidente grandissima ingiustizia.

§. XX.

Gli animali bruti non sono regolati dal dritto di natura.

Finalmente da questo principio conoscitivo è manifesto, che col dritto di natura non si regolano altre creature, che i soli uomini, ai quali il sommo Iddio ha dato solamente la prerogativa della retta ragione; e quindi è chiaramente falsa la definizione, che ne dà Ulpiano colle seguenti parole: *il dritto naturale è quello, che la natura ha insegnato a tutti gli animali.* L. 1 §. 3 D. *de just. et jure* (a).

(a) Ciò fu già osservato da Esiodo, di cui è questo risaputissimo passo:

Namque hanc legem hominibus posuit Saturnius.
Piscibus quidem, et feris, et avibus volucribus.
Se mutuo ut devorent, quandoquidem justitia carent;
Hominibus autem dedit justitiam, quae multo optima est.

§. XXI.

Cosa è il dritto delle genti?

Inoltre se il dritto di natura contiene quelle leggi, che sono state promulgate a tutto l'uman genere per mezzo della retta ragione (§. XII.), e gli uomini si possono considerare o come soli, o come coalizzati in certe società: perciò il dritto che regola le azioni di ciascuno in particolare, dicesi *naturale*; quello poi, che prescrive ciò ch' è giusto o ingiusto nelle società, e fra esse, si chiama *dritto delle genti*, e quindi gli stessi sono i precetti dell'uno e dell'altro dritto, le stesse le leggi; che anzi il dritto delle genti è lo stesso dritto naturale applicato alla vita sociale dell' uomo, ed agli affari delle società, ed intere nazioni (*a*).

È diversa la legge onde Saturno
Volle render distinto l'uom dal bruto.
Si divorin, disse, pesci con pesci,
Fiere con fiere, e fra lor pur gli uccelli,
Perchè della giustizia essi son privi:
Abbia poi l' uom giustizia arma migliore.

Nè Giacomo Cujacio sviluppò e pose in chiaro la cosa, allorchè *in Not. prior. ad Inst.* p. 8. *Tom.* 1. così scrisse: *Quae bruta faciunt incitatione naturali, ea si homines ratione faciant, jure gentium eos facere.* Imperocchè in questo modo un' azione non sarebbe di dritto di natura, o delle genti, perchè la fanno anche i bruti, ma perchè la fanno gli uomini col lume della retta ragione.

(*a*) Sicchè il *dritto naturale* è più esteso del *dritto delle genti*. Imperocchè la retta ragione non ha stabilito cosa alcuna tra tutte le nazioni, la quale ciascun uomo non sia obbligato in una certa maniera ad osservare. Ma per l' opposto vi sono molte cose nel dritto di natura, le quali non si possono comodamente adattare alle intere nazioni, e. gr. i dritti del matrimonio, della patria potestà ec.

§. XXII.

E' diverso dal dritto di natura?

Dal che rileviamo non differire il dritto di natura dal dritto delle genti pel principio conoscitivo, e per le sue regole, ma pel solo oggetto; e perciò s'ingannano coloro, i quali immaginano un non so quale dritto delle genti diverso dal dritto di natura. *Il dritto delle genti positivo* o *secondario*, che gli antichi inventarono, non ha quì il proprio suo luogo, non essendo stato costituito da Dio, nè promulgato per mezzo della retta ragione, nè comune a tutto l' uman genere, nè finalmente immutabile (*a*).

(*a*) Molte cose, che si rapportano al dritto positivo delle genti traggono la loro origine o dallo stesso dritto di natura, o da' costumi, o da qualche legge comune a più nazioni. Così la maggior parte de' dritti degli ambasciadori ben si spiegano secondo il dritto di natura. I Greci avevano molte usanze, le quali vigevano ancora presso i barbari, v. g. il dare la tregua ai vinti, affinchè i medesimi potessero toglier via i cadaveri. In seguito i costumi dei Tedeschi divennero comuni quasi a tutte le nazioni, come l' ha benissimo osservato Grozio *de Jure belli, et pac.* 2. §. 1. 2. Finalmente anche tra i Cristiani s'eran introdotti certi costumi, de' quali presso i posteri appena n' è rimasto qualche vestigio, come rapporta Leibnitz, di cui è la seguente bellissima osservazione, cioè che molte cose, le quali una volta il romano Pontefice stabilì nella comune repubblica delle nazioni cristiane, sieno state poi riguardate come dritto delle medesime. Ciò è illustrato da Erzio *ad Pufendorf de jure nat. et gent.* lib. 2. c. 3. §. 27. litt. c. coll'elegante esempio dell'uso delle bombarde contro de' Cristiani *ex cap. un. X. de sagittar.*

§. XXIII.

Divisione dell' Opera.

Sicchè dovendosi questi due dritti adattare alla stessa norma, non sarà fuor di proposito congiungerli in questo picciol libro; e perchè differiscono in quanto all' oggetto, e all' applicazione, distinguerli nello stesso tempo in due trattati, ed esaminare l' uno e l' altro dritto con tal ordine, che nel primo libro dell' opera si tratti del *dritto di natura*, e nel secondo del *dritto delle genti.*

CAPITOLO II.

DELLA NATURA ED INDOLE DELLE AZIONI UMANE.

§. XXIV.

Introduzione al trattato delle azioni umane.

Dalle cose finora dette intorno alla natura e costituzione del dritto di natura e delle genti apparisce chiaramente che ad esso spetti il dirigere le *azioni degli uomini*, e perciò l' argomento istesso esige, che noi trattiamo con maggiore accuratezza della natura ed indole delle azioni medesime.

§. XXV.

Cosa è azione, e passione? Cosa è azione interna, ed esterna?

L' esperienza istessa maestra di tutte le cose ci dimostra abbastanza, e ci convince che accadono nel-

l' uomo varj movimenti, e varie mutazioni. E perchè nessun movimento si può produrre, ed intendere senza qualche sufficiente causa motrice, perciò è necessario, che tutti i movimenti, che accadono nell' uomo abbiano anche qualche causa sufficiente, e che questa sia o nell' *istesso* uomo, o *fuori del medesimo*. Il movimento dunque la cui causa sufficiente è nell' istesso uomo, si chiama *azione*, quello poi, la cui causa è fuori del medesimo, dicesi *passione*. Perchè poi quel movimento, che abbiamo chiamato *azione* o rimane nel solo pensiero, o per mezzo della volontà giunge anche a prodursi nel corpo; perciò il primo appellasi *azione interna*, ed il secondo *azione esterna*.

§. XXVI.

Di quante maniere sono le passioni?

Le passioni dunque sebbene non partano da noi stessi, ma da una causa posta fuori di noi, e per questo riguardo non sieno in nostro potere, ed arbitrio, ma spesse volte prodotte contro nostra voglia; nulladimeno però possiamo talvolta opporre la nostra resistenza alle medesime, ed impedirle quante volte noi siamo forniti di forze sufficienti per resistere alla causa posta fuori di noi, e che sarà per eccitare in noi siffatto movimento. All' incontro può anche avvenire, che noi quasi ajutiamo questa causa motrice posta fuori di noi, onde potere eccitare in noi con più facilità questo movimento (*a*). Dal che ne siegue, che alcune passioni sieno sotto *del nostro potere*, ed altre no.

(*a*) Questa dottrina può illustrarsi con evidentissimi esempj. Il riscaldarsi è una passione. A questa talvolta non possiamo resistere, se viaggiamo in tempo, che l' aria è molto calda: talvolta poi lo possiamo, se

§. XXVII.

Queste passioni sono soggette alla nostra direzione?

Se dunque il dritto di natura si versa circa le azioni libere degli uomini (§. IV.), ne siegue, che esso non dirige quelle passioni, le quali non sono sotto del nostro potere: che sebbene possa stabilire qualche regolamento intorno alle passioni, per quella parte che sono in nostro potere, non però allora dirige le passioni, ma le azioni libere, mediante le quali o possiamo fare resistenza o coadjuvare le passioni, e dimostra qual sia appunto il nostro dovere, e che far dobbiamo circa quelle passioni o per impedirle o per coadjuvarle (*a*).

§. XXVIII.

Il dritto di natura si versa intorno a quelle?

Sicchè il dritto di natura dirige le sole nostre *azioni*. Sebbene poi tutte queste azioni abbiano una causa sufficiente nell' istesso uomo; l' istessa esperienza

---

in tempo d' inverno ci scostiamo dal fuoco. Altre volte poi quasi la coadjuviamo, qualora invece di allontanarci dal fuoco, viepiù ci avviciniamo per riscaldarci. Il riscaldarsi adunque alle volte è in nostro potere, alle volte no.

(*a*) Così non si possono imporre o prescriver leggi alla passion dell'ira, dalla quale noi siamo agitati, ma la legge può dirigere le nostre azioni, e comandare che non diamo briglia sciolta a questa passione; che resistiamo a principio, che non soffriamo di farla giugnere fin all' eccesso, che sospendiamo l' azione in questa fervente passion dell' animo ec. Chi potrà negare che pecchi colui, il quale omette tali prescrizioni? Disse perciò molto bene Cicerone nelle quistioni Tusculane 1. 3. allorchè asserì che *che tutte le malattie, e turbamenti dell' animo emanano dal disprezzo della ragione*, cioè dall' omissione di quelle cose, le quali la retta ragione inculca doversi fare per non succumbere a quelle forti e più veementi commozioni dell' animo.

però c' insegna, che noi siamo sempre consej di alcune azioni, le quali dipendono dal nostro potere, ed arbitrio: e che alcune altre poi sieno di tal natura, che nascono da una certa disposizione meccanica, e perciò non possiamo di esse sempre accorgerci, nè sono in nostro potere (*a*).

§. XXIX.

Le azioni sono o umane, o naturali. Sono esse dirette dal dritto di natura?

Le azioni, delle quali siamo sempre consej, e che dipendono dal nosto potere, ed arbitrio, si chiamano *umane* o *morali*; quelle poi delle quali non siamo consej, e che non sono in nostro arbitrio, diconsi *fisiche*, o *naturali*. Quindi è chiaro che quelle sono *libere*, e queste *necessarie*: e perciò ne viene per legittima conseguenza, che il dritto di natura dirige solamente le azioni *umane* o *morali*, non già le *naturali*, se non in quanto dipende dal nostro potere o di coadjuvarle, o di turbarle ed impedirle (*b*).

(*a*) Così è in *nostro potere* lo stare in piedi, il sedere o il passeggiare, il parlare, o il tacere, il dare, o il ritenere qualche cosa. Di queste azioni noi ne siamo consej, mentre le facciamo. Al contrario non dipende da noi, che il cuore oscilli per mezzo della *sistole*, e *diastole*: che gl' intestini si muovano con moto peristaltico, ossia a foggia del vermicolare: che il sangue faccia il suo giro scorrendo pei vasi venosi ed arteriosi. Noi ordinariamente non sentiamo questi movimenti nè ci accorgiamo, che in noi si fanno. Gli Stoici fanno diversamente la distinzione dell' *essere o non essere in nostro potere*, *allorchè insegnano*, *che alcune cose dipendono dalla nostra volontà*, *ed altre no*. Nella classe delle prime collocano l' opinione, l' appetizione, il desiderio, l' avversione, in una parola tutte le azioni che sono nostre. In quella delle seconde il corpo, il possesso, la gloria, il principato, ed ogni altra cosa, che non è opera nostra. *Epictet. Enchirid.* c. 1; dal che apparisce esser questa una divisione di cose, ossia di enti, e non già di azioni.

(*b*) Imperocchè sebbene, come poco innanzi si è detto, non dipen-

§. XXX.

L' intelletto, e la volontà sono i principj delle azioni umane.

Se dunque dipendono dal nostro potere ed arbitrio le azioni morali e libere (§. XXIX), e dipende da noi quanto viene diretto dalla nostra volontà, seguita che le azioni umane, o morali e libere vengono da esso regolate e dirette. E perchè la volontà niente determina, se dall' intelletto non viene mossa ad appetire, o ad abborrire (*a*), quindi con ragione si deduce, che anche l' intelletto concorra nella produzione delle azioni umane e libere, e perciò due sono i principj delle azioni medesime, l' *intelletto* cioè, e la *volontà*.

---

da da noi la circolazione del sangue, il movimento del cuore, e degl' intestini; nulladimeno insegna l' esperienza, che non solo possiamo coadjuvare que' movimenti coi medicamenti, e colla temperanza, m' ancora arrestarli o turbarli coll' intemperanza, o col ferro, coi veleni, e con altri modi. Chi dunque potrà dubitare, che il dritto di natura non vieta tutto quello, che turba o interrompe que' naturali movimenti, e nello stesso tempo la vita? Ciò fu conosciuto dagli stessi antichi filosofi. Imperocchè quantunque molti di essi stimassero di farsi non so che di lodevole da tutti coloro, i quali davano a se stessi volontariamente la morte, ciò non ostante disse molto bene Democrito presso Plutarco *de sanit. tuenda p. 135.* : *Se il corpo accusasse l' anima del danno ingiustamente fattogli, essa non potrebbe sfuggire di essere condannata.*

(*a*) Imperocchè la volontà è una facoltà *boniforme*, e perciò sempre appetisce il bene, ed abborrisce il male (*Elem. phil. mor.* §. 29). Onde non può volere se non se quello, che l' intelletto le rappresenta come buono, giusto, utile, e non abborrire se non se tutto ciò, che l' stesso intelletto le fa vedere come male, ingiusto, e nocivo. Ben disse Simplicio *ad Epict. Enchir. cap. 1. pag. 8. È poi manifesto, che preceda l' opinione, la quale è una certa cognizione regolata dalla ragione, e degna dell' uomo. La quale raggirandosi in alcuna di quelle cose, che sono o ci sembrano buone o male, si desta indubitatamente in noi la propensione, o l' avversione; indi siegue l' appetizione. Imperocchè prima di appetire, ed abbracciare la cosa desiderata, o prima di evitare ed abborrir quella, la quale è contraria alla stessa, egli è necessario, che si eccìti nell' animo una propensione o avversione verso di essa.*

§. XXXI.

Che cosa è l' intelletto?

L'intelletto è una facoltà della mente, mediante la quale essa percepisce distintamente le cose, giudica, e ragiona esattamente delle medesime. La quale facoltà in che occasione prenda il nome *d'immaginazione* si è detto sufficientemente altrove (*Elem. phil. rat.* §. XII. et XIII.).

§. XXXII.

Senza il concorso dell'intelletto l'azione non è morale.

Se dunque la volontà nulla può appetire o abborrire se non viene eccitata dall'intelletto (§. XLX.), segue, ch' essa non può fare un' azione che sia giusta, od ometterla come ingiusta, se l' intelletto col confrontarla colla legge, cioè mercè il raziocinio non abbia distintamente percepito esser quella giusta o ingiusta, e perciò per le azioni morali vi bisogna il raziocinio, onde comprendere la loro giustizia, ed ingiustizia (*a*).

(*a*) Quindi è chiaro, che il dritto di natura non regola le azioni degl' infanti, i quali come dice Iddio medesimo non possono distinguere il giusto e l' ingiusto, *Joan.* 4. 11. il bene, ed il male, le cose che si devono tenere, e quelle da ributtarsi, *Joan.* 7. 16., e molto meno le azioni de' furiosi, de' mentecatti, di quelli ch' escono di senno per malattie, come coloro, i quali non sono nello stato di formare raziocinio della giustizia, ed ingiustizia delle azioni. Disse dunque bene Aristotele *magn. mor.* 1. 34. *Quando di que' fatti, che alcuno commette, n' è causa l' ignoranza, egli non devesi chiamare ingiusto. Imperocchè è questa una ignoranza naturale, come sarebbe quella degl' infanti che senza saperlo battono i proprj genitori. Questa naturale ignoranza non fa sì, che quelli per tale azione si possono chiamare ingiusti. Poichè essa è la causa, per cui quelli delinquono; e non essendo i medesimi la causa della propria ignoranza, neppure si possono dire ingiusti.*

§. XXXIII.

Da ciò nasce la coscienza.

La raziocinazione o facoltà di ragionare della giustizia ed ingiustizia delle nostre azioni chiamasi *coscienza*, la cui natura, e le varie sue specie si sono sviluppate in altro luogo (*Elem. phil. mor.* §. XVIII.) ; con tutto ciò c' interessa non poco di ripeter quì alcune cose, o aggiugnerle come supplementi.

§. XXXIV.

Essa è un vero raziocinio o sillogismo.

Perchè dunque la coscienza ragiona della giustizia, ed ingiustizia delle azioni (§. XXXIII.), e queste si chiamano giuste per relazione all' obbligazione esterna nata dalla legge (§. VII.), perciò egli è necessario, che la coscienza paragoni tra loro la *legge*, ed *il fatto*, cioè due proposizioni, e da esse ne deduca la terza. Tutto ciò non potendosi fare, che per mezzo del sillogismo (*Elem. phil. rat.* §. 78), segue, che ogni raziocinio della coscienza sia un sillogismo, il quale costa sempre della *legge*, dell' *azione* propria, e della *sentenza*, che sono le tre proposizioni di questo sillogismo (*a*).

(*a*) Così era formato il raziocinio di Giuda il traditore : *chiunque tradisce il sangue innocente, fa male : quest' ho fatt' io : dunque ho fatto male. Matth.* 27. 4. In questo sillogismo la prima proposizione contiene chiaramente la legge ; la seconda la stess' azione di Giuda; la terza la sentenza. Non iscorgiamo altro nella nostra mente, ogni volta che sentiamo la coscienza, che in noi ragiona ; cosicchè discorrono contro la stessa coscienza coloro i quali spacciano con Tolando essere la medesima uno spauracchio, che ci vogliono incutere i Sacerdoti.

§. XXXV.

La di lei divisione in buona, e mala.

Se dunque il sillogismo della coscienza ha sempre nella conchiusione la sentenza (§. XXXIV.), ed ogni sentenza o assolve o condanna secondochè l' azione è conforme, o difforme alla legge, quindi la coscienza, che ci assolve, si chiama *buona*; quella, che ci condanna, dicesi *mala* (*a*). Delle quali la prima è sempre congiunta con una certa *fiducia*; la seconda perchè dubita anche delle cose sicure, va congiunta col *sospetto*.

(*a*) Quindi S. Paolo *Rom.* 11. 15. chiama gli atti della coscienza, *pensieri o raziocinj che ci accusano o ci scusano*; e similmente l'Apostolo S. Giovanni I. *Epist.* 3. 21. stima essere uomini di vita illibata, e puri da ogni sceleraggine tutti quelli, *quos cor suum non condemnat*; e pel contrario di corrotto costume, e scellerati coloro, *quos cor suum condemnat*. Anzi così la discorron pure i poeti tra quali dice Giovenale nella satira 13. v. 2.

> . . . . *Prima haec est ultio, quod se*
> *Judice nemo nocens absolvitur, improba quamvis*
> *Gratia fallaci praetoris vicerit urna.*
> . . . . prima del Cielo
> Vendetta è questa, che nessun malvagio
> Al proprio tribunal non resta assolto.
> Guasti pur grazia avara i voti, e l' urna
> Del corrotto pretore, il reo nel seno
> Porta il giudice suo, che lo condanna.

Traduz. di Cesarotti.

§. XXXVI.

In antecedente, e conseguente.

Noi possiamo senza dubbio ragionare delle nostre azioni tanto *future*, quanto *passate* già fatte: quindi la coscienza che ragiona dell' azione non ancora fatta, o futura, chiamasi *antecedente*: quella poi che ragiona della passata e già fatta, dicesi *conseguente*.

§. XXXVII.

In quali uomini si trova l'una, e l'altra?

Nell' uno e nell' altro caso la coscienza paragona l' azione colla legge. E perchè non s' impegna di conformare le sue future azioni alla legge o volontà di Dio, se non colui, il quale ha il cuore pieno di onestà, o di vera e soda virtù (*Elem. phil. mor.* §. 217.), perciò la coscienza *antecedente* si trova solo negli uomini veramente virtuosi (*a*), e la *conseguente* scuopresi anche nei più malvagi. Imperocchè anche i Frigj tardi metton senno (*).

(*a*) La virtù è sempre congiunta colla continua premura di rintracciare la volontà di Dio (*Elem. phil.* §. CCVIII.). Quanto più dunque alcuno si è inoltrato nella virtù, tanto più è fervida una tale premura. E da ciò avviene, che i virtuosi ragionino seco stessi anche su di quelle azioni future, che agli altri sembrano o indifferenti, o di poco momento; ond' è, che ad essi si attribuisce la *coscienza tenera*, la quale sembra dubitare alcune volte eziandio delle cose più sicure, simile all' occhio, che non può ricevere neppure un atomo che vi cade senza pena e dolore. A proposito dice Plutarco *de profectu virt. sent. p. 85. Alle cose già dette aggiugni se ti piace un segno non piccolo, cioè chi si avvanza nel profitto della virtù, non stima alcun peccato picciolo e lieve, ma sollecito evita e scansa ogni cosa.*

(*) » I popoli della Frigia minore, cioè i Trojani dopo aver so- » stenute mille disgrazie pel rapimento di Elena, appena finalmente nel- » l'anno decimo dopo di esso, cominciarono a deliberare per renderla a Me-

§. XXXVIII.

La coscienza è o istigante, o rivocante, o ammonente.

Inoltre ogni volta che paragoniamo l' azione futura colla legge, sempre la scorgiamo o *comandata* o *proibita* o *permessa* da Dio. Nel primo caso la coscienza ci sprona ad agire, nel secondo ci distoglie dal peccare, e nell' ultimo ci ammonisce doversi operare con prudenza e dopo aver consultata la ragione. Quindi la coscienza molto bene si divide in *istigante*, *rivocante*, e *ammonente* (*a*).

» nalao, cui se l' avessero tosto restituita, non avrebbero tanto patito,
» e sofferto. Posero dunque giudizio troppo tardi. Da ciò derivò il pro-
» verbio : *sero sapiunt et Phryges* : *tardi mette senno lo sciocco*. Pro-
» verbio che s' appropria a chi dopo il mal fatto si ravvede (*N. T.*).

(*a*) Così la coscienza istigava Mosè e Sefora a circoncidere il figlio, perchè essa richiamava loro alla memoria il divin precetto della circoncisione *Exod. 4. 24*. La stessa coscienza distoglieva Davide dall' uccisione di Nabal alla quale s' era deciso perchè lo avvertiva della legge proibitiva : *ne occidito; non ammazzare I. Sam. 25. 32*. Finalmente la coscienza ammoniva S. Paolo a non mangiar la carne, che sapeva essersi immolata agli Dei, ed a consigliare il medesimo ai Corintj. Imperocchè sebbene sapesse egli, che i cristiani non si contaminino col cibo, e colla bevanda ; nulladimeno la coscienza lo ammoniva ad agir con prudenza per non dare scandalo agli altri I. Cor. 10. 28. A questo proposito disse le seguenti auree parole : *omnia mihi licent, at non omnia prosunt : omnia mihi licent, at non omnia aedificant.*

§. XXXIX.

Inoltre la coscienza è o retta o erronea.

Perchè poi la coscienza è un raziocinio (§. XXXIII.), quindi quanto riguarda il sillogismo, appartiene ancora alla coscienza. Siccome dunque il raziocinio può essere *retto* o *erroneo*, così *retta* o *erronea* può essere la coscienza; e siccome ogni falso raziocinio manca o nella *forma*, o nella *materia*, così ancora è erronea la coscienza, quante volte o si premette una falsa legge, o false circostanze dell' azione, o non si osservano le regole del raziocinio (*a*).

(*a*) Per illustrare l' esposta dottrina anche con gli esempj devesi sapere, che i Giudei erravano nella *materia*, mentre stimavano poter privare i loro genitori degli alimenti necessarj senza offendere la religione, purchè offrissero a Dio quelle cose che ai medesimi eran dovute. Imperocchè per proposizione maggiore del sillogismo premettevano questa falsa legge: cioè *chi dice al padre o alla madre: egli è un dono, che ti faccio dandoti qualunque soccorso*, non pecca. *Math.* 15. 5. *Marc.* 7. 11. Abimelecco poi errava pure nella *materia*, mentre sperava di potere accogliere Sara nel proprio letto salva la religione. Poichè supponeva egli una falsa circostanza di fatto, cioè che avrebbe commercio con una donna non maritata *Gen.* 20. 2. Finalmente i Farisei erravano nella *forma* mentre dalla legge di santificare il sabato deducevano una falsa conchiusione, cioè che in quel giorno doveasi tralasciare qualunque opera, cui obbligasse o un'imperiosa necessità, o la carità ed umanità. *Math.* 12. 10.

§. XL.

E similmente o certa, o probabile.

Inoltre siccome negli altri raziocinj, così ancora specialmente nella coscienza accade, che ora si prende l'argomento da qualche principio certo, ora da un'ipotesi, probabile sì, ma pure ipotesi (*Elem. log.* §. 129). Quindi anche la coscienza ora è *certa*, quante volte cioè ragiona secondo qualche certa ed indubitata legge; ora è *probabile*, quante volte il di lei raziocinio nasce dall' altrui probabile sentimento (*a*). Dal che ne siegue ancora che siccome sono molti i gradi di probabilità (*Elem. log.* §. 136.), così anche la coscienza può dirsi ora più, ora meno probabile.

(*a*) Non si dee dunque opporre la coscienza *probabile* alla coscienza *retta*, perchè anche la probabile può essere qualche volta retta. Essa però può essere anche falsa, perchè se possiamo qualche volta ingannarci nel ragionare, per cagione di paralogismi, i quali hanno un' apparenza di certezza; molto più può ciò avvenire per mezzo di sofismi sotto apparenza di probabilità (*Elem. log.* §. 100.). Da ciò ne siegue, che sia molto fallace e pericoloso quel domma de' nuovi casisti circa il probabilismo, ossia coscienza probabile, che scusa dal peccato. Del probabilismo han parlato Ludovico Montalt. *Litt. ad Provinciales Epist.* 5. e Samuele Rachel. *diss. de probabilismo*. Imperocchè quante volte non si voglia prendere per norma delle nostre azioni una regola variabile, egli è certo, che noi non possiamo adempiere il proprio dovere, volendo agire a norma della coscienza probabile, la quale non sempre è *retta*, *certa*, e *costante* (§. V.), specialmente perchè que' dottori valutano la probabilità secondo le opinioni degli altri, ovechè l' Apostolo ci proibisce di appigliarci all'opinione altrui in un affare di tanta importanza, inculcandoci il seguente precetto: sia ognuno assolutamente certo secondo il proprio sentimento. *Unusquisque in suo sensu plane certus esto. Rom.* 14. 5.

§. XLI.

Cosa è coscienza dubbiosa, e scrupolosa?

Perchè poi ciò ch' è probabile, può essere ugualmente falso che vero (§. XL.), avviene perciò talvolta, che alla nostra mente si presentino per l' una parte e per l' altra argomenti probabili, e quindi stimiamo doversi usare maggior ponderazione per deliberare su d' un affare non abbastanza chiaro. In tal caso la coscienza che ondeggiando tra motivi opposti non può risolvere, chiamasi *dubbiosa*. Se poi quell' affligente pensiero, che ci reca molesti pungimenti, e fisso nella mente ci angustia, ad altri sembra di poca importanza, allora la coscienza suol dirsi *scrupolosa* (*a*).

§. XLII.

Cosa è coscienza libera, e meno libera?

Inoltre può accadere, che la mente traviata dai pravi desiderj, e quasi oppressa da schiavitù trovisi nello stato di poter appena liberamente ragionare delle proprie azioni, e venga costretta di secondare le sue inclinazioni (*Elem. phil. mor.* §. 29.). Da ciò avviene, che la coscienza, la quale ragiona in questo servile miserabile stato, si chiama *meno*

(*a*) Non fuor di proposito il chiarissimo Wolfio chiama scrupolo lo stesso dubbio, che trae l' animo per così dire in parti opposte. *Eth.* §. 76. Ma sembra però, che meglio convenga alla nozione del vocabolo la nostra definizione. Poichè lo *scrupolo* è una pietruzza di picciolissima mole, ma se introducesi nella scarpa, reca gran dolore al piede. Servio *ad Æn. 6. v. 236.* dice le seguenti parole: *Scrupulus proprie est lapillus brevis, qui pressus sollecitudinem creat, unde etiam scrupulus dictus.* Apulejo oppone *lo scrupolo* ad una grave angustia, che suol chiamare *lancia.* Veggasi Scipione Gentile *ad Apuleji Apolog. p. 150.*

libera (*a*); ed al contrario quella, che da quel tristo servaggio è passata alla libertà, dicesi *libera*. Questa distinzione fu accuratamente spiegata da Wolfio *Ethic.* §. *58*.

§. XLIII.

Cosa è coscienza dormitante, risvegliata, e cauteriata?

L' istessa esperienza anche c' insegna, che gli uomini talvolta s' addormentano talmente in seno dei loro vizj, che non sentono affatto la propria miseria, e che per tal riguardo la coscienza non è più nello stato di ragionare della giustizia ed ingiustizia delle azioni. Siccome dunque diciamo, che allora essa è *dormitante*, o se si è indurita per la lunga consuetudine di peccare, *cauteriata* (*b*); così pare

---

(*a*) Indi deriva quel paradosso degli Stoici, cioè *il solo saggio è libero, ed ogni stolto è servo*. Cic. *Parad.* 5. Colui, il quale per mezzo della virtù è uscito dalla servitù, ed ha acquistata la libertà, disprezza e calpesta i vizj, e coraggiosamente grida, *io non sono per ubbidire a ciò che comandano le passioni, non m' indosso il loro giogo, anzi mi avanzo a ricercar quello, che ha bisogno di maggiore virtù. Non si deve render molle, ed effeminato l' animo. Se mi farò vincere dal piacere, non resisterò al dolore, non resisterò alla fatica, non resisterò alla povertà. Vorranno esercitare in me lo stesso dritto l' ambizione, e l' ira*. *Senec.* Epist. 51. Sulle quali parole disse Lipsio: *Manuduct. ad philos. Stoic. lib. 3. diss. 12. Vedi da quanti padroni è egli scampato? Aggiugni la libidine, l'avarizia, e gli altri vizj; avrai, per dirla col vero nome, una ciurma di tiranni. Misero lo schiavo chi è a questi soggetto! fortunato e libero chi se n' è avventurosamente sottratto!* Quale libertà dirassi di restare a quella coscienza, che da tanti vizj, e pravi desiderj è per così dire posta in ceppi ed in catene?

(*b*) *Cauteriata* è un' espressione *enfatica* di S. Paolo I. *Tim.* 4. Imperocchè siccome la carne cauterizzata diviene insensibile, così la mente avvezza ai delitti non sente più la miseria, che da altri non si mira senza orrore. Così l' istesso Apostolo chiama siffatt' uomini *insensibili* come coloro, che quasi hanno cessato di sentire più dolore. In questo luogo sono degne di essere notate le osservazioni, che fece Teodoro Beza.

che la stessa quasi venga a *destarsi*, se l' uomo scosso alla fine dalle miserie, o da qualche pericolo, comincia ad esaminare un poco più accuratamente le proprie azioni, ed a ragionar della giustizia, ed ingiustizia delle medesime.

§. XLIV.

Cosa è coscienza tranquilla, rimordente, irrequieta o ansiosa.

Abbiamo detto di sopra (§. XXXV.), che ciascuno è condannato o assoluto dalla propria coscienza. E perchè l' assoluzione non può non essere accompagnata da un sommo piacere dell' animo; la condanna all' opposto da un sommo dispiacere, e dal più acerbo dolore, perciò siegue che la coscienza buona e certa sia ordinariamente *tranquilla*; la mala poi *rimordente*: la quale essendo un cruciante rimorso fu dagli antichi paragonata alle ardenti fiaccole delle furie (*a*). Che finalmente la coscienza *dubbiosa* sia per lo più nello stesso tempo *irrequieta*,

---

(*a*) Così Cicerone discorre nell' orazione a pro di Sesto Roscio Amerino *cap.* 24. Del resto quest' istessi rimorsi della coscienza sono un argomento evidentissimo dell' errore, in cui sono coloro, i quali insieme con Tolando stimano, che quest' inquietitudine di coscienza sorga dal timore dell' imminente supplizio, cui condanna la republica. Imperocchè in primo luogo non i soli privati, ed i sudditi vengono notte e di agitati da coteste furie, ma quelli ancora, cui o la sorte della nascita, o l' altezza del posto ha esentato da ogni timor di supplizio, come fu appunto Nerone del quale parlasi presso Svetonio. Inoltre se vogliasi poi credere, che costui aveva motivo di temere del popolo, non mancano degli esempj di quelli che vicini a morire, sebbene non fossero angustiati da alcun timore del futuro, ciò non ostante per certi occulti delitti, e mica noti ad alcun uomo non potevano soffrire i rimorsi della coscienza: tale fu Chilone Spartano, il quale presso Gellio *Noct. Att.* 1. 3. così dice: *io certamente in questo momento non m' inganno: non ho commesso qualche fallo, la cui memoria possa recarmi dispiacere, tranne quell' uno solo.* Si legge ancora presso Svetonio *Tit.* cap. x. una simile espressione di Tito Cesare già vicino ad esalar lo spirito.

ed *ansiosa* , di modochè l' uomo in questo stato non sappia che debba risolvere ed ove rivolgersi. Ognuno poi finalmente comprende che tutte queste affezioni riguardano piuttosto gli effetti della coscienza , i quali si manifestano nella volontà , che l' istessa coscienza (*).

§. XLV.

La coscienza può esser norma delle azioni umane ?

Da ciò facilmente comprendesi ciò , che debbesi dire del sentimento di coloro , i quali stimano , che la coscienza debbasi tenere per interna norma e regola delle umane azioni. Imperocchè se la norma non può esercitare il suo uffizio , quante volte non sia retta , certa , e costante (§. V.) , chi mai potrebbe prendere per norma delle proprie azioni un raziocinio , che talvolta è *erroneo* (§. XXXIX) , talvolta *probabile* solamente (§. XL.) , qualche volta *dubbioso* (§. XLI.); che anzi spesso prevenuto e sopraffatto da pravi desiderj (§. XLII.) ? Quindi sebbene assolutamente pecchi colui , il quale agisce contro la coscienza certa o probabile , non perciò si deve dire essere retto e giusto l' operar di colui , il quale pretende e vantasi di avere agito secondo la coscienza (*a*).

(*) » Così la coscienza tranquilla è effetto della coscienza buona , » la coscienza rimordente della mala , e l' irrequieta o ansiosa della dub- » biosa (*N. T.*).

(*a*) La coscienza non è norma , ma applica la norma ai fatti , ed ai casi occorrenti. Quindi con più sicurezza si omette l' azione , della cui pravità ci crediamo convinti , che si fa quello , che senza una legge certa la coscienza c' inculca essere giusto , e buono. Chi siegue dunque la coscienza erronea , appunto perchè siegue questa piuttosto , che la volontà del legislatore , pecca ; merita certamente qualche scusa più di colui , che agisce contro la coscienza , ma non si può negare che pec-

§. XLVI.

Per qual motivo essendo dubbiosa la coscienza si deve sospendere l' atto?

Dal che deduciamo, che trovandosi la coscienza ancor dubbiosa, ed irresoluta tra contrarj sentimenti, debbasi sospendere l' azione fino a che la cosa sia ben chiara. Il che con ragione da noi si sostiene contro l' opinione di Gerardo Gotlieb Tizio *Observ. 19. et Pufend. de offic. hom, et civ. l. 1. c. 1. §. 6.*, perchè verrebbe ad essere oltremodo eccessiva l' impudenza dell' uomo, se agisse con tanta ostinatezza, che poco curasse di rintracciare la divina volontà, risoluto di fare assolutamente l' istessa azione, anche se conoscesse di avergliela Iddio vietata (*a*).

---

ca. Per la qual cosa non possiamo approvare il sentimento di Limborchio, il quale *Theol. Christ. lib. 5. cap. 2. §. 8.* sostiene, che si debba seguire anche la coscienza erronea.

(*a*) A proposito disse Cicerone nel lib. 1. cap. 9. *de officiis*: *quindi fanno assai bene coloro i quali proibiscono di fare qualche cosa di cui si dubiti se sia giusta o ingiusta. Imperocchè la giustizia dell' azione risplende da se stessa: il dubbio dinota un pensiero di fare ingiuria, e commettere ingiustizia*. Onde anche l' Apostolo *Rom. 14. 23.* il conferma colle seguenti parole: *qui ambigit, si ederit, condemnatus est, quia non edit ex fide.*

§. XLVII.

L' ignoranza , e l' errore sono debolezze dell' intelletto.

Sicchè dalle cose fin quì dette apparisce , che *l' ignoranza e l' errore* oscurano moltissimo i lumi della coscienza nell' applicare la legge al fatto. Noi intendiamo per ignoranza la semplice privazione di cognizione : per errore poi o l' idea , o il giudizio o il raziocinio non conforme alla natura della cosa. Poichè si dice che taluno *ignori* una cosa , allorchè di essa non ne ha affatto idea : all' incontro si dice che *erri* , quando concepisce l' idea d' una cosa , ma o la concepisce discordante dall' oggetto , o oscura confusa ed inadeguata ; ed allora deve avvenire che l' errore intromesso nelle idee si estenda e diffonda ne' giudizj , e quindi negli stessi raziocinj.

§. XLVIII.

Devesi considerare come colpevole ogni errore ed ignoranza?

Ma perchè non tutti gli uomini hanno l' obbligazione d' indagare le verità più astruse, e come riposte nel pozzo di Arcesilao (*) , e l' ignoranza di

---

(*) » Arcesilao , ossia Arcesila era filosofo : costui succedette a Cra-
» tete nella reggenza della Scuola istituita da Platone , e diè principio
» all' *accademia media*. Egli cambiando la dottrina platonica, ed impu-
» gnando la dottrina di Zenone disse , che niente si poteva sapere : *ne-*
» *gans esse aliquid , quod sciri possit , ne illud quidem , quod Sacrates*
» *sibi reliquisset , se nihil scire*. Sosteneva , che niente si deve afferma-
» re , nè in tanta ακαταληψια , ossia incomprensibilità di cose restava
» altro al savio , che il ritenere il suo giudizio. Fu detto perciò *acata-*
» *lettico* , e quindi trattandosi di cose difficili ad investigarsi si disse

alcune cose sembra di recare piuttosto utile che danno (*a*), *anzi sovente gl' ignoranti e malaccorti fanno più bene in un giorno, che in molto tempo gli scienziati e saggi: Terente Hecyr.* 5. 4. v. 39. perciò ne deduciamo, che non ogn' ignoranza o erre sia colposa, e biasimevole.

§. XLIX.

Qual è l' ignoranza, e l' errore colpevole?

Ma perchè nulla determina la volontà se non è mossa dall' intelletto ad appetire, e abborrire, e perciò anche l' intelletto concorre nella produzione delle azioni umane e libere (§. XXX.), quindi seguita, che non debbono andare esenti dalle riprensioni coloro, i quali marciscono in una vergognosissima ignoranza de' principj del bene, e del male, del giusto, e dell' ingiusto, la cui conoscenza avrebbero potuto facilmente acquistare, ovvero errano circa quelle cose, intorno alle quali non avrebbero errato, se avessero fatto ogni sforzo per evitare l' errore.

» come per proverbio che la verità era rinchiusa nel pozzo di Arcesilao.
» ossia ch' era secondo il di lui sentimento *incomprensibile* (*N. T.*).

(*a*) Ci può servir di esempio l' ignoranza di certe sceleraggini, di cui non si può neppur parlare, mentre in siffatta ignoranza non può sorgere in noi alcun desiderio di cose, che non si sanno. Poichè chi non desidera con qualunque prezzo quell' ignoranza, la quale ripara e rende l' animo inaccessibile ai più turpi desiderj? Infatti per questo riguardo Giustino *Histor.* 22. loda gli Sciti, *a cui recò più vantaggio l' ignoranza de' vizj, che ai Greci la conoscenza della virtù.* Nè ammira meno Quintiliano i nostri maggiori nella sua quarta *declamazione*, ove trattando del nefando impurissimo vizio dice; *non conobbero i Germani tale vizio, e più santamente si vive presso dell oceano.*

§. L.

L' ignoranza è o vincibile o invincibile, volontaria o involontaria, efficace o concomitante.

Quindi derivano le varie divisioni dell' ignoranza, e dell' errore. Imperocchè o dipende da noi l' evitar l' ignoranza o no; nel primo caso dicesi *vincibile*, e nel secondo *invincibile* (*a*). In quanto poi taluno è causa o no della medesima, essa appellasi o *volontaria* o *involontaria*. Finalmente se taluno ha fatto ciò, che non avrebbe fatto, se l'ignoranza non gli avesse offuscato la mente, quest' ignoranza suol chiamarsi *efficace*: chiamasi poi *concomitante*, quando si è fatto ciò, che sarebbesi ancor fatto, se anche non vi fosse stata tale ignoranza. Per la qual cosa l' indizio della prima è il pentimento; quello della seconda è l' approvazione di ciò, che si è fatto anche per ignoranza. Tali dottrine, come ognun vede, si applicano anche all' errore.

(*a*) Dicono che l'ignoranza e l'errore è *invincibile o in se stessa, ma non già nella sua causa, o in se stessa e nella sua causa insieme*. Poichè così l' ignoranza d' un uomo ubbriaco è invincibile in se stessa fino a che duri quella di lui dolce insania, *ma non già nella causa*, perchè sarebbe stato in sua balia il non cadere in quella soave follia dell' ubbriachezza. Al contrario i peccati de' mentecatti derivano da *ignoranza invincibile in se stessa, e nella sua causa insieme*, perchè avendo perduto il senno non sanno quel che fanno, nè è dipeso da essi il non essere fuor di senno. Tutte queste cose son vere, ed hanno il loro uso nella dottrina dell' imputazione; ma però la prima appena può dirsi *invincibile*, mentre avrebbesi potuto evitare, se ci fosse stato giudizio, e non si fosse mancato di condotta. Aristotele spiega ciò mirabilmente *Nicomachaeor.* 3. 7. mentre rammentando la legge di Pittaco, la quale ordinava doversi dare doppia pena a quelli, che nella stessa ubbriachezza commettevano qualche fallo, subito soggiugne: *contro gli ubbriachi si è costituita doppia pena; imperocchè il principio dell' ubbriachezza è in essi stessi: poichè potevano essi non divenire ubbriachi. L' ubbriachezza poi è la causa della loro ignoranza.* Intorno a questa legge di Pittaco sono da leggersi Diogene Laerzio 1. 67. e Plutarco in *Convin. sept. Sap. p.* 155.

§. LI.

Cosa è volontà?

Passiamo al secondo principio delle azioni umane libere, ch' è la *volontà*, la quale non è altro che quella facoltà della nostra mente, con cui appetiamo il bene, ed abborriamo il male: tantochè è verissimo che siccome l' intelletto ha per oggetto il vero ed il falso, così la volontà il bene ed il male. Imperocchè non per altro motivo la volontà ama il vero, se non perchè è buono, nè odia il falso, perchè falso, ma perchè nello stesso tempo è ancor male (*a*).

§. LII.

Gli atti, e la natura della volontà.

Da questa definizione dunque si deduce, che la volontà non può appetire se non quello, che l' intelletto le rappresenta come buono, nè abborrire se non ciò, che lo stesso le fa vedere come male. Quanto più dunque una cosa ci sembra buona o mala, tanto più con maggior veemenza essa si appetisce o abborrisce, e perciò può avvenire, che l' appetizione di un bene minore o l' avversione d' un male minore a vista d'nn bene o male maggiore venga ad indebolirsi, ed a cessare. Si deduce infine, che l' avversione non consiste nella sola privazione, o mancanza di appetizione, ma che sia congiunta con qualche

---

(*a*) Cosi nessuno di mente sana desidera antisapere lecalamità a lui imminenti, perchè se anche fosse vera questa scienza, essa però prima del tempo recherebbe grande afflizione alla mente, e cosi non potrebbe sembrar buona. Al contrario i fanciulli sono amantissimi delle favole,

atto positivo (*a*), per cui V. E. Errigo Kochlero *exerc. jur. nat.* §. 167. la chiama *volontà* ossia *reclinazione*.

§. LIII.

Spontaneità, e libertà della medesima.

Dalla stessa definizione si deduce con pari evidenza che l'uomo per quello che riguarda la volontà agisce non solo *spontaneamente*, m' ancora *liberamente*. Imperocchè essendo la *spontaneità* una facoltà di dirigere se stesso ad un fine certo, e prima conosciuto; e la *libertà* quella di scegliere fra due azioni possibili la più confacente, e che fa più a proposito, l' istessa esperienza c' insegna, che la nostra mente è fregiata sì dell' una, che dell' altra facoltà. Nè fa ostacolo, che l' uomo, cui la virtù non

---

sebbene s' accorgano esser quelle finte, perchè comprendono, che sono dirette o ad emendare i costumi, o almeno a recar piacere all' animo, e perciò le credono buone.

(*a*) Siccome i giureconsulti accuratamente distinguono tra *il non nolle*, *ed il velle 1. 3. D. de reg. jur.* così non meno debbonsi distinguere tra essi *il non velle*, ossia *il non adpetere*, *ed il nolle* ossia *aversari*. Infatti il saggio non vuole, *non vult*, molte cose, le quali non abborrisce assolutamente. Non appetisce l' immortalità, che gli negò natura, non l' impero, che non potè conseguire per la condizione della sua nascita; egli però non abborrisce siffatte cose, ma le stima grandi ed eccellenti. Non vuole quello, di cui non è capace la di lui condizione, sebbene non lo abborrirebbe se ne fosse capace. Così quantunque Abdolonimo, che attendeva ad un giornaliero lavoro purgando un orticello dall' erbe nocive e sterili, non volle, nè affettò giammai il regno; nondimeno nè nol volle, nè lo disprezzò, quando si avvide di essere chiamato re, ed essere decorato delle insegne di regio *ammanto*. *Curt. de gest. Alex. 4. 11.* » Si rende più chiara l' accennata distinzione dicen-» dosi, che tra il *velle*, volere, ed il *nolle*, disvolere intramezza il *non* » *velle*, non volere. Il volere dinota un atto positivo della volontà pel » sì, ed il disvolere un atto positivo della stessa pel no; ma il non vo-» lere disegna lo stato indifferente della volontà senza affermare o nega-» re. *Velle*, e *nolle* sono contrarj, e perciò ammettono il mezzo, ch'è » *non velle*. » (*N. T.*).

ha posto ancora nella vera libertà, siegue tuttavia a farsi dominare dalle sue passioni, e prave inclinazioni. Poichè abbiamo già detto di sopra (§. LII.) che questi ostacoli sono di tal natura, che rappresentandosi alla mente un bene o male maggiore si possono rimuovere, e superare (*a*).

§. LIV.

Il temperamento può impedirla?

Quindi non si oppone alla libertà della volontà umana la costituzione del corpo, che i filosofi chiamano *temperamento* (*Elem phil. mor.* §. 51.). Infatti sebbene la mente sia in diverse maniere affetta dal corpo (*ibid.* §. 45.), e venga disposta da esso ad essere più proclive a certi dati vizj; nulladimeno questa determinazione ossia proclività non le da altra coazione, diversa da quella, per la quale l'uomo viene costretto a passeggiare, mentre il cielo sereno e chiaro, un bel tempo dolcemente l'invita. Imperocchè chi potrà negare che rimanga pie-

---

(*a*) Così qualunque sia nel ladro la cupidigia di prendersi la roba altrui, pure non succumberebbe a tal pravo desiderio, se si mettesse avanti gli occhi, e considerasse gli effetti di un tanto delitto, cioè se riflettesse allo squallore del carcere, all' ergastolo, alle battiture, all' equuleo, infine all'istessa forca. Così ancora diverrebbero amanti di oneste occupazioni e della fatica tutti coloro, che sono dediti ai piaceri, e marciscono nell' ozio, se consultando la ragione esaminassero con un poco di accuratezza quanto sia eccellente, e nobile la dottrina e la sapienza, quanto ne sia l' utilità, quanto incalcolabile il dolce piacere, che di quelle si gusta; e quanto all'opposto sia irreparabile il danno derivante dall'inerzia e dall' ignoranza. Con molta precisione esprime il tutto Epitteto presso Ariano I. 17. colle seguenti parole: *qual cosa può mai vincere un' appetizione? Un' altr' appetizione. Qual cosa può mai vincere un' inclinazione o propensione? Certamente un' altra inclinazione, e propensiona.* Il che viene illustrato da Simplicio *ad Epictet Enchir.* c. I. pag. 22. collo stesso esempio del ladro, di cui noi ci siamo avvaluti.

namente libera la volontà, e che quegli allettamenti d' un bel sole di primavera non impediscano, che di due cagioni, delle quali l' una le persuade il passeggiare, ne la dissuade l' altra, la volontà non presti il suo consenso alla più piena, e che più le aggrada?

§. LV.

Possono impedirla gli affetti, ed i costumi?

Sembra doversi dire lo stesso intorno agli *affetti*, cioè intorno a que' movimenti della volontà, che nascono dalla rappresentanza del bene, e del male. Poichè sebbene la mente per quello, che riguarda i primi moti sia passiva, ciò non ostante tutto il rimanente da lei dipende, come a dire di resistere ai principj, di non assecondare que' primi moti, e di non permettere, che i primi trasporti dell' animo prendan forza, ed arrivino fino all' eccesso. Tutto questo sembra anche doversi affermare dei *costumi*, cioè delle propensioni per lunga consuetudine corroborate. Poichè sebbene i costumi a poco a poco degenerino quasi in natura, la quale *ancorchè si cerchi svellerla con ogni forza, sempre però ricomparisce. Orat. Epist.* 1. 10. v. 24; pure si possano emendare (*a*), o almeno superare, se taluno voglia far uso della propria libertà.

(*a*) I costumi sono propensioni ed effetti stabiliti e confermati da lunga non interrotta consuetudine (*Elem. phil. mor.* §. 49.). Ciò che abbiamo acquistato per lunga consuetudine, senza dubbio si può a poco a poco togliere per mezzo della desuetudine, ossia del non uso, purchè in quest' affare ci piaccia usar tanta diligenza, quanta n' abbiamo usata

§. LVI.

Può impedirla la forza esterna?

Finalmente è tanto lontano, che la *forza esterna* possa togliere alla volontà umana la propria libertà, che anzi essa è un chiaro argomento, che quella sia affatto libera. Poichè sebbene possa avvenire, che taluno impedito dalla violenza non faccia ciò, che vuole; non però può esserci forza alcuna che possa impedirlo di volere ciò che vuole, o costrignerlo a non volere ciò che vuole (*a*). Anzi se

---

nel contrarre a principio la consuetudine istessa. Qui cade in acconcio il bel sentimento di Aristofane in *Vespis*, che tanto lodò Erzio nelle sue note a Pufendorff;

Usus, quo fueris diu
Mutare ingenium, grave est,
Multos invenias tamen,
Qui mores moniti suos
Mutarunt melioribus.

» È difficile cambiar un costume, che per lunga consuetudine è
» passato quasi in natura, ma però vi son molti, che facendo senno
» hanno cambiato in meglio i loro costumi. Ecco in versi una parafrasi
» dello stesso sentimento.

È pur difficil grave
Il ricambiar costume,
Ma se risplende un lume,
Tutto si cangerà.
L' amico che ci avverte,
È un nume assai propizio:
Infrange il duro vizio,
Risorger ci farà.

(*N. T.*)

(*a*) Tanto osservò ancora Epitteto presso Ariano I. 17. Poichè dopo di aver egli insegnato che un' appetizione può superarne un' altra, subito soggiugne: *ma, mi dirà alcuno, chi mi mette innanzi gli occhi il timor della morte, egli viene a forzarmi. In verità non è ciò, che ti sovrasta, la causa, che ti costrigne a quello, che non vuoi, ma perchè*

l' intelletto gli rappresenta il bene derivante da una data azione come maggiore del male, che gli sovrasta, non vi sarà alcuna forza esterna, che potrà distorre l' uomo da ciò, che una volta ha concepito, e determinato nel suo cuore, e non lo smuoverà dalla sua fermezza il tumultuoso fremito di *cittadini, che gli comandano cose prave, nè il truce e minaccioso aspetto d' un soprastante tiranno*. Si vegga Wolfio *Methaphys*. §. 5. 22.

§. LVII.

La volontà è o antecedente o conseguente.

Dal che ne deduciamo non doversi disprezzare la distinzione della volontà *antecedente*, e *conseguente*, delle quali la prima risolve, e determina senza punto riflettere alle *circostanze*, che possono scovrirsi, e manifestarsi in tempo dell' azione; la seconda poi determina di adattare l' azione alle circostanze, che occorreranno. Laonde la volontà conseguente sembra molto diversa dall' antecedente, sebbene l' una all' altra non sia contraria. Così egli è vero, che Iddio vuole la pace, e che il medesimo poste certe date circostanze non disapprova la guerra.

---

ti sembra meglio fare ciò, che ti viene imposto, che subire la morte. Per la qual cosa ti ha forzato la stessa tua opinione, cioè la tua volontà ha vinta la stessa volontà.

*

§. LVIII.

Le azioni sono spontanee, invite, ultronee, coatte, e miste.

Da ciò inoltre intendesi, che le azioni *spontanee* son quelle che derivano dalla mente che determina se stessa ad un dato fine prima conosciuto: che le *invite* son quelle, che non traggono l' origine dalla mente, che determina se stessa (§. L. III.): di vantaggio che le *spontanee* si dividono in *ultronee*, e *coatte*. Le *ultronee* son quelle, che si fanno dall' uomo senza mica ricevere impulso da alcuna necessità esterna. Le *coatte* poi quelle, ch' egli fa spinto da tale urgente necessità (§. I. VI.); e finalmente che non v' è ragione di aggiugnere le *miste* come quelle che facendosi ancora per qualche urgente estrinseca necessità, possono molto bene collocarsi nella classe delle coatte (*a*). L' istesso in verità accade in ogni azione mista. Poichè non può darsi forza esterna tanto possente, che ci possa obbligare

---

(*a*) Chiamano *miste* quelle azioni, che l' uomo si accigne a fare in modo, che vorrebbe non farle se la necessità non ve l' obbligasse. Ciò da noi si osserva in coloro, che, essendo imminente il naufragio, gittano in mare le mercanzie, e le robe; de' quali parlando Lucrezio *de rer. nat.* l. 2. 4. 277. disse:

> *Jamne vides igitur, quamquam vis extima multos*
> *Pellit, et invitos cogit procedere saepe,*
> *Praecipitesque rapit, tamen esse in pectore nostro*
> *Quiddam, quod contra pugnare, obstareque possit?*

> Già veder puoi come quantunque molti
> Da violenza esterna a lor malgrado
> Sian forzati sovente a gire innanzi
> E sospinti e rapiti a precipizio;
> Noi non pertanto un non so che nel petto
> Nostro portiam, che di pugnarle intorno
> Ha possanza, e di ostarle.

Traduz. del MARCHETTI.

a volere ciò che non vogliamo, o ad abborrire ciò che vogliamo (§. LVI.), e perciò ogni azione coatta è mista, ed ogni azione mista è coatta. Chi potrebbe mai approvare una divisione, i cui membri tanto non sono disgiunti, che anzi l' uno può predicarsi dell' altro (*Elem. log.* §. 47. 2.)?

§. LIX.

Le azioni invite sono involontarie, le coatte sono volontarie.

Quindi egli è vero, che nessuna azione *invita sia volontaria* (§. LVIII.), ma non si può negare, che le azioni *coatte* sieno volontarie, perchè sebbene ameremmo non farle se non ci si parasse d'avanti un male maggiore, e più terribile, pur ciò non ostante la volontà veramente risolve e determina tale azione. Da ciò poi siegue, che ragionarono con avvedutezza gli antichi giureconsulti, quando stabilirono, che l' uomo *coatto* anche vuole. l. 21. §. 5. *D. quod met. causs.*

CAPITOLO III.

DELLA NORMA DELLE AZIONI UMANE, E DEL VERO PRINCIPIO DEL DRITTO NATURALE.

§. LX.

Qual dev' essere la norma delle azioni umane?

Abbiamo già di sopra (§. IV.) dimostrato che la natura dell' uomo è tale, che richiede assolutamente una norma e regola delle sue libere azioni.

Nello stesso luogo si è fatto poi vedere, che cesserebbe di esser norma, e non farebbe il suo uffizio, quella che non fosse *retta*, *certa*, *costante*, e congiunta *coll' obbligazione*, non già *interna*, ma *esterna*. Ora però è necessario di esaminare colla massima diligenza ed accuratezza quale sia tale norma, cui convengono effettivamente tutte queste condizioni, e prerogative (*a*).

§. LXI.

Questa norma non devesi cercare in noi, ma fuor di noi.

Questa norma deve rinvenirsi o *in noi* stessi, o *fuor di noi*. Se fosse in noi, essa dovrebb' essere o l' intelletto e la coscienza, o la stessa nostra volontà. Ma nè l' una nè l' altra facoltà della mente è sempre retta, certa, costante, ed immutabile. Dunque nè l' una o l' altra, nè ambedue insieme eserciterebbero bene l' uffizio di norma delle umane azioni. Da ciò certamente ne siegue che questa norma delle nostre azioni non debbesi cercare in noi, ma necessariamente fuor di noi.

(*a*) Non si deve poi confondere la norma delle umane azioni col principio del dritto naturale. Imperocchè la prima non è altro, se non quello che i filosofi chiamano *principio di essere*, e che secondo noi è il principio di ogni obbligazione. Pel secondo noi intendiamo *il principio di conoscere*, cioè una certa proposizione, mediante la quale subito noi conosciamo a che siamo obbligati. Queste cose sono anche diverse nelle repubbliche. Poichè il *principio dell' obbligazione*, che riguarda tutti i cittadini della repubblica, è la volontà dell' imperante, che in essa esercita la suprema potestà, e quella è anche la *norma*, giusta la quale tutti e ciascun cittadino è obbligato di regolare le proprie azioni. Ma se mai voglia sapersi, in che modo possa conoscersi ed intendersi questa volontà del sommo imperante? Tutti additeranno le leggi, che sono il mezzo per farla conoscere, e perciò esse saranno l' unico, e adeguato *principio di conoscere*, vale a dire il principio conoscitivo.

§. LXII.

E propriamente nella volontà di Dio.

Fuori di noi non solo esistono le altre cose create, m' ancora l' istesso Dio autore del tutto. Or se noi cerchiamo la norma delle umane azioni congiunta coll' obbligazione esterna (§. IX.), e promulgata a tutto l' uman genere per mezzo della retta ragione (§. XI.); se l' obbligazione esterna emana dalla volontà di un certo ente, il cui impero ed autorità noi riconosciamo (§. IX. X.); se finalmente non vi è altro ente, il cui impero siamo obbligati a maggiormente riconoscere, che Iddio ottimo massimo (§. X.), il quale solo può promulgare qualche cosa per l' organo della retta ragione, di cui egli stesso è l' autore, ne viene perciò in conseguenza, che la sola *volontà di Dio* sia la norma delle umane azioni, e di ogni naturale obbligazione, anzi anche il principio di ogni giustizia (*a*).

(*a*) Sicchè ci troviamo d' accordo col sentimento dell' illustre Samuele de Coccejis di sopra da noi citato, mentre esso nelle menzionate dissertazioni non solo ha dimostrato questo principio con sode e fondate ragioni, ma l' ha benanche dottamente difeso dalle obbiezioni degli avversarj, specialmente nella dissertazione 1. *quaest.* §. 6. ove §. 34. p. 31. adduce molte autorità di antichi scrittori, che sono del medesimo sentimento, tralle quali sono di maggior peso quelle di Senofonte, di Sofocle, e di Cicerone, che noi tralasciamo di rapportare, perchè queste dottissime dissertazioni ormai vanno per le mani di tutti.

§. LXIII.

La volontà di Dio è una norma retta, certa, costante ed obbligatoria.

Egli è certo che questa norma sia *retta*, perchè un ente infinitamente buono, e saggio non può volere se non quello ch'è veramente buono: sia *certissima*, perchè è nota a tutti per mezzo della retta ragione: sia *costante*, perchè la volontà di Dio è immutabile come lo è Dio stesso, e la retta ragione, per cui quella norma ci è stata da Dio promulgata. E finalmente che sia *obbligatoria*, perchè Iddio ha giustissimi motivi di esiger da noi l' ossequio, e gli uomini non hanno alcuna ragione, onde volersi o potersi sottrarre al di lui impero (§. X.). Dal che parimente apparisce, che non ogni volontà di Dio debba tenersi per norma delle umani azioni, ma la sola volontà obbligatoria (*a*).

(*a*) Fin dove si estenda *la volontà di Dio*, ossia su quali oggetti essa si versa, è spiegato con maggiore accuratezza da quelli, che insegnano la teologia naturale, e soprattutto da Ruardo Andala *Theol. nat. Part.* II. *cap.* 8. §. VI. e dal celebre Wolfio *Theol. nat. part.* 1. *tot. cap.* 3. Infatti, se prima di ogn' altro l' oggetto della divina volontà è lo stesso Dio, mentre ama le sue perfezioni, le approva ed in esse ritrova il suo fine; indi l' universo intero, mentre vuole, ch' esso esista, che con certe date leggi si muova, e si conservi; dipoi tutti gli altri enti contingenti sì passati come futuri; noi intendiamo qui di parlare soltanto di quella *volontà di Dio che riguarda le azioni da doversi fare od omettere dagli esseri creati intelligenti*, e questa volontà la chiamiamo *obbligatoria*.

§. LXIV.

La stessa volontà di Dio può chiamarsi relativamente agli uomini anche legge divina.

Se dunque *la volontà di Dio obbligatoria*, di cui già abbiamo fatto vedere che sia l'unica norma delle umane azioni, è la volontà dello stesso Dio che riguarda le azioni, le quali si debbono fare od omettere dagli esseri creati intelligenti (§. LXIII.), siegue perciò, che dessa per riguardo all'uomo si possa molto bene anche chiamare *legge divina*, come quella che non è altro, se non se la volontà dell'ente supremo, che comanda o vieta certe azioni proponendoci il premio o comminandoci la pena (§. IX. XI.): che essendoci altre leggi divine promulgate per mezzo della rivelazione, le quali chiamansi *positive*, queste, perchè sono naturalmente note all'uomo, con ragione diconsi *naturali*, e secondochè esse comandano o vietano o permettono qualche cosa, così dividansi in *affermative*, *negative*, e *permissive*.

§. LXV.

Dalla volontà di Dio si può anche dimostrare la giustizia divina.

E perchè questa divina volontà, ossia legge divina naturale è il fonte ed il principio di ogni giustizia (§. LXIII.), ne segue, che ogni azione non solamente umana, m'ancora divina conformata a questa volontà divina sia giusta; e perciò malamente si opponga a questa dottrina il dire che nulla sarebbe la giustizia di Dio, se stabiliscasi per principio del dritto di natura la di lui *volontà* (*a*).

(*a*) L'autore delle osservazioni annoveresi non ebbe ritegno di rimproverare ciò all'illustre Samuele de Coccejs. Egli nell'osservazione otta-

§. LXVI.

Differenza della norma della giustizia divina, ed umana.

Il gran divario però che passa tra la giustizia *divina*, ed *umana* consiste in questo; cioè che nella prima cessa ogni ragione di legge e di coazione (§. LXV.), e nella seconda vige la ragione sì dell'una che dell'altra (§. LXII.), e perciò la volontà divina in quanto è per gli uomini la norma delle loro azioni è congiunta colla comminazion della pena, ossia d'un male che da Dio si mostra a coloro, che non sono ubbidienti alla sua volontà. Sebbene questa pena anche positiva (*a*) non è certa

---

va così dice: *da questi dommi sieguono anche alcune altre conseguenze pericolose, quali sono quelle che poco fa da taluni con poca considerazione si sono spacciate, come a dire che nulla sia la giustizia di Dio. Imperocchè se il dritto non è altro che il comando del creatore, o di colui, che colla sua potenza può costrignere, ed obbligare, egli è chiaro, che in Dio cessino le ragioni della giustizia, mentre non può egli essere obbligato da alcuno, e che giustamente può condannare un innocente, e render beato uno scellerato. Le quali cose ammesse, per quello, che riguarda la giustizia, rimarrà il timore verso Dio, ma cesserà l'amore*, cioè avremo motivo di temerlo soltanto, ma non già di amarlo. Ma se Iddio non vuole se non quello ch'è equo e giusto, perchè non si potrebbe dalla stessa volontà di Dio dimostrare ancora la divina giustizia? Cessa è vero in Dio la ragione di comando, e di coazione, e perciò l'obbligazione esterna, ma la stessa cessa eziandio ne' sommi' imperanti per quello che riguarda le loro leggi. Poichè sebbene a queste leggi non sia obbligato il principe, che ha l'impero indipendente, pure il diciamo *giusto*, se dà a ciascuno il suo secondo le sue leggi. Perchè dunque non dobbiamo dire anche *giusto* Iddio appunto perchè dà agli uomini il proprio dritto secondo la *sua volontà*, ossia *la sua legge?* Sicchè l'uomo si chiama *giusto*, perchè ubbidisce, e presta l'ossequio alla volontà di Dio promulgata a forma di legge; Iddio poi è *giusto*, perchè dà a ciascuno il suo secondo la sua volontà senza coazione, e senza legge, che lo costringa. Nè devesi temere, che Iddio condanni un innocente, e faccia beato uno scellerato. Imperocchè facendo così non agirebbe secondo la sua volontà, colla quale non vuole se non se quello ch'è giusto equo e degno della sua perfezione.

(*a*) Quelli che chiamano *pena* ogni male che soffresi, e che siegue

e definita come lo è nelle leggi umane, ma per lo più indefinita, e riserbata da Dio alla sua sapienza e giustizia.

§. LXVII.

Per bene applicarsi tale norma è uopo d' un principio certo di conoscere il dritto di natura.

Or essendo fuor di dubbio, che la norma delle umane azioni sia la volontà, o la legge di Dio (§. LXIII.), con ragione si cerca sapere in che modo possiam noi facilmente conoscerla? E certamente se tutti convengono, che la medesima sia promulgata a tutto l' uman genere per mezzo della retta ragione (§. XI.), e la retta ragione all' incontro non è altro, che la facoltà di ragionare, e dedurre le verità l' una dall' altra mediante una necessaria maniera di argomentare (§. XV.), egli è chiaro, che debba darsi qualche verità o proposizio-

---

l' azione mala, e si connette con essa, dividono la pena in *naturale*, e *positiva*. Clariss. Boehler. *Exercit. jur. na.t* §. 362.

Ma se per pena vuolsi intendere il male da patirsi, che la stessa legge divina commina ai delinquenti, la pena positiva soltanto può per eccellenza esser chiamata pena. Una pena naturale è riconosciuta anche dagli Atei, ma la positiva non è ammessa se non da quelli che credono l' esistenza di Dio, e che il medesimo abbia cura delle cose umane. Or sebbene la positiva non sia definita, pure anche la stessa retta ragione bastantemente ci convince, che Iddio debba certamente punire, e premiare gli uomini secondochè essi operano o no conformemente alla di lui volontà. Imperocchè ciò deriva *αμεσως* immediatamente dall' idea della divina ginstizia, ed è stato ammesso da tutti quelli, che non hanno dubitato della divina provvidenza. A proposito Senofonte *Memorab. Sacr.* 1. 4. 16. : *credi forse, dice, che gli Dei sian riusciti d' imprimere negli uomini l' opinione, ch' essi li possono premiare, e punire*,

ne, in virtù della quale per mezzo d' una necessaria maniera di argomentare possa ricavarsi ciò, ch' è consentaneo alla volontà di Dio, e conseguentemente giusto, e che perciò debba esserci qualche comune e generale *principio di conoscere* il dritto di natura (*a*).

§. LXVIII.

E questo dev' essere vero, evidente, e adeguato.

E perchè ogni principio, di conoscere dev' essere fornito di questi caratteri, cioè dev' esser *vero*, *evidente*, e *adeguato*, perciò ne siegue, che anche il principio del dritto di natura debba essere *vero*, onde se mai fosse o falso, o consistesse in una semplice finzione, non sieno anche tali le conseguenze da quello dedotte. Che debba essere *evidente*, e tale, che possa perfettamente conoscersi, ed intendersi non solo dall' uomo dotto, m' ancora da qualunque plebeo come quello, che al pari del dotto è obbligato ad agire secondo ciò che detta il dritto naturale (*b*).

---

se nol potessero realmente? E che gli uomini sempre delusi non abbiano giammai conosciuta, e sperimentata alcuna di queste cose?

(*a*) Si è già fatto vedere di sopra (§. LX.) come questo principio di conoscere differisca dalla stessa norma. Avendo l' illustre Samuele de Cocceis preso il vocabolo di principio in un significato assai esteso, cade in una logomachia, ossia contrasto di parole, che gli oppose il chiarissimo Giacomo Federico Ludovico. Poichè, come la volontà di Dio a noi si fa nota, l' istesso celeberrimo uomo *Diss. 1. quaest.* 3. si è impegnato a farlo vedere, e perciò chiaramente ha distinto la volontà di Dio, come norma e principio di essere, come il dicono, del dritto di natura, *dai mezzi di conoscere e provare la volontà di Dio, e perciò dal principio di conoscere.*

(*b*) Siccome dunque sono sospette le dimostrazioni dell' esistenza di Dio, quando esse sono più del giusto astratte e sottili, perchè questa è una verità di tal natura, che anche ogni plebeo è obbligato a conce-

E finalmente che debba essere *adeguato*, e che da esso debbano derivare con facile raziocinio tutti i doveri tanto degli uomini quanto de' cittadini sì cristiani che infedeli.

§. LXIX.

Onde questo principio non si deve cercare nella santità di Dio.

Sicchè non possiamo noi ritrovare il principio del dritto naturale nell'uniformità delle nostre azioni colla santità di Dio; perchè quantunque concediamo che questa proposizione sia vera, essa però non è evidente, nè di tal fatta, che da essa possano dedursi, e dimostrarsi tutti i doveri degli uomini, e de' cittadini (*a*).

---

pirla nell' animo, e ad averne idea; e perciò l' Apostolo insegna che Iddio si può sensibilmente trovare, come colui che non è lungi da noi: *non longe abest ab unoquoque nostrum. Act.* 17. 27.; così non è senza sospetto quel principio del dritto di natura, che sia troppo astratto e sottile, giacchè sarebbero inescusabili anche gl' ignoranti, e non avezzi ad un filosofar troppo elevato ed astratto, allorchè mancassero contro il dritto di natura.

(*a*) Imperocchè Samuele Pufendorff *specim. controv.* 4. 4. e Tomasio *Fundam. jur. nat. et gent.* 1. 5. 11., hanno già fatto conoscere quanto sia astratta l' idea della santità divina, o che prendasi in senso teologico, o in senso giuridico. Ma oltracciò quanti doveri vi sono, di cui non troviamo in Dio il primo modello ed esemplare? e. g. l' animo grato, e riconoscente verso i benefattori, la riverenza, e 'l rispetto verso i superiori, la restituzion del mutuo, e cose simili.

§. LXX.

Nè nella stessa giustizia o ingiustizia delle umane azioni.

Nè soddisfa meglio il dare per principio, che quello che di sua natura è giusto, debba farsi; e quello poi, che di sua natura è ingiusto, debba fuggirsi. Imperocchè sebbene abbiamo di sopra conceduto darsi certe azioni in se stesse, e per natura loro buone o male, e che l'uomo sia intrinsecamente obbligato ad abbracciar le prime, e ad evitar le seconde (§. VIII.); ciò non ostante egli è falso, che possa darsi qualche azione, che sia giusta intrinsecamente ed antecedentemente alla legge (*a*). Tralasciamo poi di dire che questo principio di conoscere non sia evidente, e che non possano dedursi da esso tutti i doveri dell'uomo e del cittadino.

(*a*) Imperocchè alle azioni *giuste* siamo spinti dall' obbligazione esterna (§. VII.), e l'obbligazione esterna emana dalla volontà di quell' ente, il cui impero ed autorità noi siamo obbligati a conoscere, e che ci vieta o comanda certe azioni comminandoci la pena (§. IX. X.). Se dunque tale volontà è la *legge* (IX. XI.), non può darsi perciò azione giusta, ed ingiusta senza la legge, e perciò non si dà azione che sia giusta intrinsecamente ed antecedentemente alla legge, ma intanto è giusta in quanto è conforme alla legge, ed ingiusta, in quanto è contraria alla legge, e perciò ogni peccato si chiama *ανομια*, trasgressione di legge 1. *Epist. Joann.* 3. 4.

§. LXXI.

Nè nel consenso di tutte le nazioni.

Inoltre nessuno potrà inconsideratamente approvare il sentimento di quegli uomini dotti, i quali ebbero per principio del dritto naturale o il consenso di tutte le nazioni, o almeno quello delle più umane e civilizzate. Imperocchè nè è *vero* che sia anche conforme alla divina volontà quello, in cui le nazioni sono d' accordo tra esse (*a*), nè tale consenso delle nazioni è a tutti *evidente*, come quello che deve dedursi da molte testimonianze di scrittori antichi e moderni; nè finalmente questa proposizione sembra tanto *adeguata*, che da essa possano facilmente discendere tutti i doveri degli uomini, e de' cittadini.

(*a*) Così Cicerone stimò un tempo doversi ammettere un dritto delle genti da lui chiamato volontario: *il consenso*, disse, *di tutte le nazioni in ogni cosa si deve riputare qual legge di natura. Tusc. Disp. 1.* A questo stesso principio diè molto peso Ugon Grozio *de jure belli, et pac. pretegom.* §. ove disputando di proposito sul modo di provare il dritto di natura e delle genti così si esprime: *per provare questo dritto, ho fatt' uso delle testimonianze de' filosofi, degli storici, de' poeti, ed in ultimo degli oratori non perchè debbasi a questi indistintamente credere (poichè le sette sogliono favorire l'argomento della propria causa), ma perchè quando molti in diversi tempi e luoghi tengono per certa la cosa istessa, essa debbasi rapportare ad una causa generale, la quale nelle nostre questioni non può essere altra, che o una retta illazione nascente dai principj della natura, o qualche comune consenso. Quella indica il dritto di natura; questo il dritto delle genti.* In verità noi troviamo un mirabile consenso di quasi tutte le nazioni in molte cose, le quali nessuno potrà dire essere permesse dal dritto di natura o delle genti, come a dire nel politeismo, nell' idolatria, ne'sacrifizj, ne'latrocinj leciti fuor la repubblica di ciascuno. Dipoi difficilissimamente si può mostrare questo consenso di tutte le nazioni, come lo confessa lo stesso Grozio l. 1. 15.: *è poi*, dice, *più esteso il dritto delle genti, cioè quello che ha ricevuta la forza di obbligare dalla volontà o di tutte le nazioni, o di molte. Ho detto di molte, perchè fuor del dritto naturale non si trova altro dritto, che suol chiamarsi anche dritto delle genti*

§. LXXII.

Nè ne' sette precetti di Noè.

Siccome poi quelli, i quali credono che il dritto di natura e delle genti debba farsi derivare dal consenso delle nazioni, adottano non solo un principio meno vero, inevidente, e inadeguato, ma nello stesso tempo commettono la fallacia che chiamasi *passaggio da un genere all' altro*, mentre si sforzano far discendere il dritto di natura non dalla stessa natura, ma dalla tradizione delle nazioni; così noi abbiamo già di sopra fatto conoscere bastantemente (§. XVI.) ch' è soggetto ai medesimi difetti il dritto di natura e delle genti degli Ebrei, cui credono, che possa dimanare o provarsi dai precetti di Noè.

§. LXXIII.

Nè nel dritto di tuttti su tutte le cose, o nell' impegno della pace esterna.

Che direm poi di tutta quella filosofia di Tommaso Obbes, che propose egli non solo nel piccolo libro *de cive*, ma benanche in quello, che esso chiama *Leriathan*? Mentre quest' uomo insegnò che nello stato naturale tutti hanno dritto sopra tutti, piantò una proposizione nè *vera*, nè *evidente*, nè *adeguata*; giacchè in niun conto si possono dedurre da essi

---

comune a tutte le nazioni. Anzi spesse volte in una parte del mondo vige un dritto delle genti, che in altro luogo non vige come diremo a suo luogo parlando della prigionìa, e del postliminio. Dunque quanti vi sono doveri, che nessuno può dimostrare secondo il consenso delle nazioni?

i doveri verso Dio, e verso se stesso. Anzi mentre promette di volere spiegare con questa regola il dritto di natura, viene con ciò a toglierlo, ed a distruggerlo, come l'ha dimostrato il celebre Errico Coccei *Diss. de jure omn. in omnes*. Dal che apparisce con ugual chiarezza quello che debbasi dire dell'altro principio, cioè che debbasi cercare la pace esterna se possa aversi, ed in caso contrario attendere l'opportuno soccorso della guerra. Imperocchè ognuno comprende, che anche in questo principio nascondesi quasi sotto d'un velo lo stesso Obbes (*a*).

(*a*) Prima d'ogn'altro è anche questo principio soprattutto non evidente. Infatti: che vuol dire quella limitazione: *se possa aversi*? Quanto facilmente di questa clausola in qualunque maniera spiegata abuserebbero gli uomini litigiosi, e farebbero mille lamenti, di non poter essi godere la pace contro voglia dell'altro? Ad esempio del lupo, il quale querelavasi d'essergli dall'agnello, che stava al di sotto della corrente, intorbidata l'acqua. *Phaed. Fab. 1.* Con molta verità dunque cantò non so chi:

Sic nocet innocuo nocuus, causamque nocendi
Invenit. Heu! regnant qualibet arte lupi.

All' innocente il reo così pur nuoce,
E a fargli mal ritrova ognor pretesto.
Regnano oimè! de' fraudolenti lupi
Con qualsivoglia modo ed artifizio.

Il celeberrimo Tomasio conobbe molto bene la falsità di tal principio. *Fundam. jur. nat. et gent. 5. 6. 18.*

§. LXXIV.

Nè nello stato d' integrità.

Il principio dello stato d' integrità promosso da Valentino Alberto teologo e filosofo di Lipsia lusinga sotto una grande apparenza di *verità*, e pietà, sebbene altri abbiano già dimostrato, che esso neppur sia vero. *Pufendorf. specim. controv.* 4. 12. *et Thomas. Jurispr. divin.* 4. 40. Ma se anche si voglia concedere che quelle cose le quali convengono a quel primitivo stato d'integrità, sieno ancor conformi al dritto di natura, ognuno comprende quanto sia inevidente siffatto principio non solo pei pagani, m' ancora per gli stessi cristiani. Finalmente non potendosi in virtù di tal principio spiegare quali sieno i dritti della cittadinanza, della guerra, dei contratti, e d' altre moltissime cose simili, le quali non avrebbero forse avuto luogo in quello stato felicissimo, chi mai potrà dire, che questo principio sia adeguato (*a*)?

(*a*) Il fatto stesso insegna quanto sieno poche quelle cose, che la Scrittura ci fa conoscere dell' immagine di Dio, e dello stato d' integrità. Gli stessi cristiani, dacchè si divisero in sette, non convengono affatto tra essi anche intorno a quelle cose che in riguardo a quello stato ci sono state rivelate. Che dobbiamo dire dei Giudei? Che degli stessi pagani antichi e moderni? I primi ritennero la favola del secolo d'oro, la quale alcuni credono essere derivata dalla tradizione dello stato paradisiaco. I secondi si compiacciono di altre finzioni, che sembrano in qualche modo simili alla dottrina cristiana riguardante l' immagine di Dio: delle quali finzioni tratta eruditamente secondo il suo solito Pietro Daniello Uezio *in quaest. Alnetan. II. 11. p. 172.* Ma perchè queste cose sono tra loro molto discordanti, egli è certo che nè un Cristiano potrà mai persuadere ad un Giudeo o ad un pagano, nè questi persuaderanno ad alcun Cristiano, che sia conforme al dritto di natura questo o quello ch'essi hanno fatto derivare dalle loro tradizioni o rivelazioni circa lo stato d'integrità o paradisiaco. Vi bisogna dunque un principio che sia comune ai Cristiani, ai Giudei, ed ai pagani, il quale non può essere altro che la retta ragione, di cui sappiamo essere tutti gli uomini fregiati.

§. LXXV.

Né nella socialità.

Il principio della socialità piacque moltissimo non solo a Grozio ed a Pufendorff, ma benanche alla più parte degli antichi (*a*). Non si può negare, ciò che poco appresso diffusamente dimostreremo, che gli uomini sieno di tal natura, che debbono assolutamente vivere in società. Ma egli però è falso che questo sia il principio di tutto il dritto di natura *vero*, *evidente*, e *adeguato*. Della dimostrazion di ciò essendosi occupato l' illustrissimo ed eccellentissimo Samuele de Cocceis *de princip. jur. nat. diss. 1. quaest. 2. §. 9.*, a noi non resta altro che aggiugnere una sola cosa, cioè che avrebbero luogo la maggior parte dei doveri verso Dio, e verso noi stessi, anche se vivesse in questo mondo l' uomo solo, e fuor d' ogni società umana.

(*a*) Ciccrone *de legib. l. 5. de offic. 1. 16.* Seneca *de benefic. 4. 18.* Giamblico *in Protrept. cap.* 20, ed altri le cui testimonianze furono raccolte da Pufendorff *de jur. nat. et gent. 11. 3. 15.* e da Giovanni Errico Boeclero *in Grot. prolegom.* p. 48. lodarono ed ebbero in conto di vero fonte di giustizia, e come principio del dritto naturale la custodia della società. Sebbene però molti de' tempi passati, e de' tempi nostri sieno stati d' accordo fra loro nell' ammettere questo principio; pure i medesimi non convengono circa il motivo per cui sieno gli uomini obbligati alla custodia della società, mentre altri dicono che vi sono portati per un impulso naturale, altri che quella venga inculcata per comando di Dio ottimo massimo, ed altri finalmente che la necessità istessa costringa gli uomini alla vita sociale.

*

§. LXXVI.

Nè nell' ordine della natura, o in altre simili ipotesi.

Vi sono altri principj del dritto naturale da taluni tanto vantati, come a dire l' ordine naturale, che Iddio nel crear questo mondo ebbe in mira, l' utilità dell' uman genere, la teocrazia morale, ed altre cose simili (*a*). Ma egli è manifesto presso tutti, che questi principj non sono neppure o evidenti o adeguati. Anzi nessuno potrà negare che in essi sieno alcune cose, *le quali non si possono ammettere come vere senza far uso d' una gran cautela.*

(*a*) Dopo sforza Pallavicino, Errico Bodino *in diss. de jur. mundi* data in luce la prima volta a Rintelm nell' anno 1690., e ristampata in Alla 1698. ma confutata pienamente dal chiarissimo Tomasio *de fundam. definiendi causs. matr. hact. recept. insufficient. §. 18.* insegnò che quell' ordine della natura era il vero genuino principio del dritto naturale. Ebbero per principio del dritto di natura l' utilità dell' uman genere non solo il celeberrimo Leibnitz, m' ancora tutti coloro, che col rinomatissimo Tomasio lodarono quella proposizione fondamentale, cioè che si debbano fare tutte quelle cose, le quali rendono la vita dell' uomo lunga e durevole non meno, che felicissima; ed evitare all' incontro quelle, le quali la rendono infelice, ed accelerano la morte. *Thomas. fundam. jur. nat. et gen. 1. 6. 21.* Giovanni Shute inglese in una sua dissertazione stampata in Utrecht 1697. ebbe per fondamento del dritto di natura una certa teocrazia morale; dalla quale dissertazione bastantemente ingegnosa estrasse alcune cose l' illustre Samuele de Cocceis *de princip. jur. nat. et gent. diss. 1. quaest. 3. §. 8.*

§. LXXVI.

La volontà di Dio intende la nostra felicità.

Affinchè dunque facciam noi chiaramente vedere qual sia la nostra idea dopo di aver tutto esaminato con molta accuratezza, prima d' ogni altro è da osservarsi, che Iddio com' ente d' infinita sapienza e bontà, altro non vuole, se non se che gli uomini da esso creati, sieno veramente felici e piucchè mai beati. Poichè non avendo Iddio com' ente perfettissimo bisogno di cosa alcuna, perciò non ha egli creato gli uomini, i quali soli fra le cose create a noi note sono capaci di felicità, per motivo della sua felicità e beatitudine, ma bensì per farli partecipi della vera felicità, e renderli contenti e beati (a).

(a) Noi non escludiamo certamente il fine primario della creazione, cioè la gloria dello stesso Creatore, e la manifestazione delle sue perfezioni, che con tanta chiarezza risplendono in tutte le cose sapientissimamente create. Ma questo è un fine generale, e riguarda tutto quest' universo. *Cel.* Wolff. *von den Absichten der Dinge cap.* 2. §. 1. A qual fine abbia Iddio specialmente creato l' uomo, devesi giudicare dalle parti essenziali, di cui è egli composto. Siccome dunque l' uomo ha ricevuto l' *intelletto* per conoscere Dio, la natura, ed ogni vero bene; la *volontà* per godere Iddio e 'l vero Bene; il *corpo* per fare varie azioni che sono necessarie per acquistare, e conservare la vera felicità; così da ciò manifestamente si vede, che Iddio ha creato l' uomo affine di comunicare con esso la vera felicità.

§. LXXVIII.

Ed a questa felicità ci obbliga colla legge naturale.

Se dunque la volontà di Dio ha per oggetto che gli uomini da esso creati sieno veramente felici, e piucchè beati (§. LXXVII.), e la volontà di Dio è la norma delle azioni umane libere, e perciò il fonte del dritto di natura, e della giustizia (§. LXII.), ne siegue che mentre gli umani legislatori come bisognosi di varie cose nel formare le leggi hanno in mira non men la propria, che l' utilità de' loro cittadini, Iddio all' opposto ha fatte le leggi di natura solamente per causa degli uomini, e con quelle non ha avuto altro fine in mente, se non se di fare, che gli uomini medesimi godessero la vera felicità (*a*).

(*a*) Ma non perciò sosteniamo con Carneade, ed altri, che:

Sola est utilitas justi prope mater et aequi.

Della giustizia l' util solo è madre.

Imperocchè così il dritto di natura emanato dalla sola utilità non sarebbe obbligatorio, come quello al quale ognuno, o meglio, tutto l' uman genere potrebbe giustamente rinunciare, siccome insegnò ottimamante il rinomatismo Samuele de Cocceis *diss.* 1. *quaest.* 2. §. 9. Ma tutto ciò che noi facciamo per motivo della vera felicità secondo il dritto di natura, lo facciamo per volere e comando di Dio, e perciò in virtù dell' obbligazione non solo interna, ma ancora esterna, e quindi è tanto lungi, che alcuno possa rinunciare alla propria utilità, che anzi colui, il quale trasgredisce la legge fatta a suo vantaggio, dev' esser punito non men di colui, che nella repubblica fa qualche cosa contro la legge o in frode della medesima fatta a vantaggio di tutti e di ciascun cittadino.

§. LXXIX.

Tale felicità è riposta nel godimento del bene per mezzo dell' amore, e perciò il principio del dritto di natura è l' amore.

Se dunque la volontà di Dio ha in mira la vera felicità dell' uomo, ed il dritto di natura è diretto a fargliela conseguire (§. LXXVIII.), e la vera felicità consiste nel godimento del bene, e nell'esser libero dal male (*Elem. philos. mor.* §. *138.*), ne siegue, che il supremo Nume per la legge di natura vuole che godiamo il vero bene, ed evitiamo il male. E perchè non possiamo godere il vero bene, se non se per mezzo dell'*amore* (*Philos. mor.* §. *107.*), da ciò ne inferiamo, che Iddio ci obbliga all' *amore*, e che questo sia non meno il principio, che il compendio per dir così del dritto di natura (*a*).

(*a*) Ecco la mirabile armonia della legge divina rivelata e naturale. Il divin Salvadore la epilogò tutta colle seguenti poche parole: *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente, et cogitatione tua, et proximum sicut teipsum. Matth. 22. 37. Luc. 10. 27.* ed aggiugne: *ab istis duobus praeceptis tota lex pendet.* Nell' istesso modo anche gli Apostoli chiamano in un luogo l' amore, *la somma, il compendio della legge*, ed anche la *pienezza della legge. Rom. 13. 9. 10*, altrove *vincolo di perfezione. Col. 3. 14*, ed in un altro luogo *il fine del precetto 1. Tim. 1. 5.* L' istesso dunque c' insegna la retta ragione non inculcandoci altro principio del dritto di natura, che l' amore, come il solo mezzo per godere la felicità ossia il vero bene, che Iddio colla sua legge ha inteso farci godere. Onde anche Leibnitz *praef. Tom. 1. Cod. jur. gent. dipl. praemissa p. 10, si numeres*, definisce la giustizia chiamandola *l' amore dell' uomo saggio.*

§. LXXX.

Cosa è amore ed odio?

L' amore secondo noi è l' appetizion del bene congiunta col godimento sentito per la perfezione e felicità di esso. L' odio all' incontro è l' avversione del male congiunta col godimento sentito per l' infelicità dello stesso. Amando noi dunque un oggetto ci reca gran piacere la sua eccellenza e felicità, e ci sforziamo per quanto da noi dipende di nobilitarlo o conservarlo. Al contrario odiandolo desideriamo, che quello sia infelicissimo piuttosto, che prospero e beato.

§. LXXXI.

L' amore non reca dispiacere ad altri.

Se dunque amando noi un oggetto ci reca piacere la sua eccellenza e felicità (§. LXXX. XXXVIII.), egli è chiaro per se stesso, che l' amante non vuole recare dispiacere all' oggetto amato; che anzi se ne duole, e ne sente pena, se alcuno ardisce di fargli una cosa simile. E perchè chi reca dispiacere ad un altro, o soffre di buon animo, che altri gliel rechino, egli con ciò viene a compiacersi dell' altrui infelicità; il compiacersi poi dell' altrui infelicità è lo stesso che odiare (§. LXXX.), e finalmente l'amare, e l' odiare nel medesimo tempo uno stess' oggetto sono cose contradditorie, e perciò non possono stare insieme (*Elem. philos. rat.* §. 71); ne siegue, che neppure possono stare insieme l' amare un oggetto, e 'l recargli dispiacere, o soffrir di buon animo, che gli venga da altri recato.

§. LXXXII.

Di quà il primo grado di amore, che noi chiamiamo amore di giustizia.

Si reca dispiacere ad un altro in due maniere, cioè o facendo qualche cosa che lo rende più infelice di quello che naturalmente è, o alterandogli quella felicità, ch' esso già gode. Or perchè il fare qualche cosa, che renda un altro più infelice di quello che sia naturalmente, è lo stesso che *offenderlo*; l' alterar poi ciò che un altro si ha giustamente acquistato, e che riguarda la di lui felicità, è lo stesso che *togliere* o *negare il suo ad alcuno*; perciò ne siegue, che pecca gravissimamente contro la legge dell' amore colui che offende un altro, e che gli toglie, altera, e nega ciò ch' è suo; e che all' incontro il non offendere alcuno, e dare a ciascuno il suo che gli si deve, e lasciargli in pace ciò che già possiede, sia l' infimo gradò dell' amore: e questo grado di amore si chiama *amore di giustizia* (*a*).

(*a*) Vide ciò Seneca, quando nell' epistola 95. disse: *quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse? Quanto poco è il non far male a chi tu devi far bene?* Chi non reca nocumento ad un altro, esso si può dire soltanto che non sia scellerato, ma con tal sorta di giustizia non soddisfa alla legge dell' amore, la quale comanda di giovare anche agli altri, e perciò non può gloriarsi di essere virtuoso. Onde anche l' illustre Leibnitz *in praef. Cod. jur. gent. diplom.* p. 7. distingue tre gradi del dritto di natura: *jus strictum*, il dritto stretto, che ci comanda di non offendere alcuno: *aequitatem vel charitatem*, equità ossia carità che c' inculca di dare a ciascuno il suo: *et pietatem*, e la pietà che c' impone di osservar l' onestà. Ma per quello che s' appartiene al secondo grado, noi non siamo dello stesso sentimento con lui, perchè anche dà a ciascuno ciò ch' è suo colui, il quale dà ad un altro quello che per dritto stretto gli è dovuto, e perciò *il dare a ciascuno il suo* non sembra doversi rapportare alla sola giustizia distributiva.

§. XXXIII.

Dal quale differisce l' altro grado che chiamiamo amore d' umanità e di beneficenza.

Poichè l' amante sente un attual godimento dell' altrui felicità (§. LXXX), perciò ne siegue, che il medesimo dà volentieri all' oggetto amato anche quello, che non gli deve per dritto stretto, ma che però conosce appartenere alla sua felicità; e questo è quel grado molto più sublime di amore, che noi chiamiamo *amore di umanità e di beneficenza* (*a*). E perchè poi chiamiamo *sapienza* la facoltà di discernere quelle cose, che riguardano la nostra, e l' altrui felicità, egli è chiaro, che quest' amore d' umanità e di beneficenza debba avere come sua direttrice la sapienza.

(*a*) In guisa però che differiscono tra loro *l' umanità*, e la *beneficenza*, mentre in virtù delle prima noi senza nostro danno diamo ad un altro ciò che conosciamo essergli giovevole; ma la seconda ci obbliga a non risparmiare neppure le cose nostre per recare vantaggio ad altri, e conseguentemente ad impegnarci di recargli giovamento anche col nostro danno. Del primo, cioè dell' amor d' umanità parla Cicerone *de offic.* 1. 16. *Le cose comuni agli uomini*, egli dice, *sembrano esser simili a quella che viene da Ennio accennata in un esempio applicabile a tutte le altre dello stesso genere.*

Homo qui erranti comiter montrat viam,
Quasi lumen de suo lumine accendat, facit;
Nihilominus ipsi luceat, quum illi accenderit.

Uom che cortese al pellegrino errante
Della smarrita via mostra il sentiero,
Fa come se d' altrui l' estinta face
Colla sua face accenda; ma il lume a lui
Non splende men, perch' ei lo porga altrui.

Questo solo esempio c' insegna, che tutto quello che si può senza detrimento nostro comunicare, facilitar si deve ad ognuno, quand' anche sia uno sconosciuto, uno straniero. D'onde nascono que' comuni doveri, di non impedire che si attinga l' acqua dalla corrente, di permettere, che altri accenda col nostro fuoco il suo, di suggerire un fe-

§. LXXXIV.

Differenza dell' uno e dell' altro amore in riguardo all' obbligazione.

Del resto essendo scellerato colui il quale nega ad un altro l' *amore* di *giustizia*, all' incontro solamente non virtuoso colui che nega l' *amore* di *umanità e di beneficenza* (§. LXXXII.); e non potendo alcuno venire obbligato alla virtù, mentre le sceleraggini debbonsi reprimere assolutamente colle pene (§. IX.); egli è chiaro che gli uomini possono essere costretti all' *amore* di *giustizia*, non già a *quello* d' *umanità* e di *beneficenza*. E poichè l' obbligazione congiunta colla coazione, dicesi *perfetta*; quella senza coazione *imperfetta* (§. IX.); con ragione da ciò si deduce, che all' *amore* di *giustizia* siamo *perfettamente* obbligati, a quello poi d' *umanità* e di *beneficenza*, soltanto *imperfettamente* (a).

---

del consiglio a chi dubbioso lo dimanda, ed altre simili cose che sono utili a chi le riceve, e niente dannose o moleste a chi le concede. Traduz. di Desilva. Del secondo poi cioè dell' amor di beneficenza Seneca ne compose tutto quel libro, ch' egli intitolò *de beneficiis*.

(a) Quelli che soddisfano all' obbligazione perfetta, si dicono da Seneca *buoni secondo la legge*. Egli poi in altro luogo insegna che questo è troppo poco, e dice che dal saggio si cerca molto più, cioè che dimostri l' amore di beneficenza anche ove conosce che nulla esso deve per dritto stretto. *Molte cose*, dice lo stesso Seneca, *non hanno legge, nè azione, ma vengono ammesse in virtù della costituzione della vita umana, che supera ogni legge. Non vi è legge, la quale comanda di non palesare i segreti degli amici: non vi è legge che comanda di mantener la parola anche al nemico. Qual legge ci obbliga a dare ad alcuno quello che gli abbiamo promesso? Mi lagnerò nondimeno con colui che non ha tenuto celato l' arcano confidatogli, e mi sdegnerò della parola datami e non mantenuta. Sen. de benef.* V. 21.

§. LXXXV.

In che modo differisce l'amore in riguardo all' oggetto?

Poichè l' amore sempre appetisce il bene (§. LXXX.), e ciò che noi amiamo come bene o è un ente *più perfetto* di noi, o a noi *uguale*, o finalmente *inferiore* e meno eccellente di noi; quindi l' amore della prima specie si chiama *amore di devozione* o di *ubbidienza*, quello della seconda *amore* di *amicizia*, e quello infine della terza *amore* di *benevolenza* (*Elem. philos. mor.* §. 200).

§. LXXXVI.

Cosa è amor di devozione o di ubbidienza, di amicizia, e di benevolenza?

L' amor di *devozione* o *ubbidienza* è quell'amore, che noi portiamo ad un ente più eccellente, e più perfetto di noi, della cui eccellenza e felicità godiamo in guisa, che perciò lo stimiamo degno di essere sommamente venerato ed ubbidito. L' amore di amicizia è quell' amore, che noi nutriamo verso d' un ente a noi uguale, della cui felicità godiamo al pari della nostra. L' amore finalmente di benevolenza è quell' amore, che noi sentiamo verso di un ente a noi inferiore, e più imperfetto, della cui felicità godiamo in guisa, che procuriamo di conservargliela, e per quanto esso n' è capace aumentarla.

§. LXXXVII.

Indole dell' amore di devozione e di ubbidienza.

Dalle quali definizioni si deduce, che noi non possiamo amare un ente con amor di devozione o ubbidienza, se non siamo convinti e persuasi della sua maggior perfezione e superiorità; che quest' amore non avrà luogo, se quell' ente che con esso amiamo non sia tale che voglia essere da noi amato: e che finalmente quest' amore debba essere sempre congiunto con quella venerazione ed ubbidienza, che sia degna, e propria d' un tal ente e delle sue perfezioni (*a*).

§. LXXXVIII.

E similmente dell' amore di amicizia.

Inoltre dal già detto apparisce che l' amore di amicizia nasce dall' uguaglianza. L' uguaglianza poi altra è di *natura*, altra di *perfezioni*. Quindi, posta l' uguaglianza di natura, sorgono uguali doveri di amore, che scambievolmente si debbono gli uomini prestar tra loro, e perciò tra tutti quelli, che sono uguali per natura debbono aver luogo le seguenti impareggiabili regole: *ciò che non vuoi a te fatto, non devi farlo agli altri: dippiù, ciò che vuoi a te*

(*a*) Imperocchè la *venerazione* ossia l'*onore* non è altro che la giusta stima delle perfezioni, che un altro possiede. L' *ubbidienza* poi è la propensione della mente a fare tutte quelle cose, le quali un altro come superiore può da noi giustamente riscuotere, e ad ometter quelle, che vieta egli di farsi. Essendo dunque moltissimi i gradi delle perfezioni e della superiorità, egli è chiaro, che altrettanti sieno ancora i gradi di venerazione, e di ubbidienza, e che quanto è maggiore la perfezione e sublimità di un ente, tanto maggiore debba essere la venerazione ed ubbidienza, che gli si deve prestare.

fatto, devi farlo ancora agli altri. Matth. 7. 12. *Luc.* 6. 31. *Tob.* 4. 16; delle quali la prima costituisce il vero e genuino fondamento dell' amore di umanità e beneficenza. Con tutto ciò perchè, specialmente nel caso che la natura del soggetto amante e amato sia uguale, pure suole avvenire che l' uno sia più perfetto o imperfetto dell' altro; perciò può darsi che noi siamo obbligati ad amare un uomo come a noi per natura uguale con *amore di amicizia*, e nell' istesso tempo come più perfetto o imperfetto di noi con *amore* o di *devozione* e *ubbidienza*, oppure di *benevolenza* (*a*).

§. LXXXIX.

Come pure dell' amore di benevolenza.

Finalmente perchè l'amore di benevolenza c'insegna di conservare, ed aumentare la felicità dell'ente più imperfetto, per quanto il medesimo n' è capace (§. LXXXVI.), perciò ne siegue, che noi non dobbiamo offendere quest' ente inferiore, ovvero quello, il quale ha dritto su di esso, o negargli ciò ch' è suo, e gli appartiene; che siamo obbligati a beneficarlo ma dopo di aver consultata la prudenza; e perciò devesi riputare piuttosto prodigalità e profusione, od altra cosa qualunque, che liberalità e beneficenza quel compartir beneficj senza condotta e prudenza.

(*a*) Così sebbene il principe come superiore possa esigere da noi venerazione ed ubbidienza, ciò però non impedisce di esser egli obbligato a prestarci que' doveri, che nascono dall' uguaglianza di natura, per esempio, di non uccidere alcuno di noi, di non recargli ingiusto danno, di non oltraggiarlo senza avere niente di ciò meritato, e finalmente di fare quello, che Plinio *paneg. cap.* 2. tanto loda in Trajano, cioè *ut non minus hominem se, quam hominibus praesse meminerit: chè non solo abbia a ricordarsi di esser egli uomo, ma che ad uomini impera.*

§. XC.

Quanti sono gli oggetti di quest' amore?

Or se noi vogliamo con un poco di magggiore attenzione considerare gli enti, che ci stanno all' intorno, non ne osserviamo, se non tre, cui possiamo prestare certi doveri di amore, *cioè Iddio* creatore di tutte le cose, *noi stessi*, che siamo di fatto a noi medesimi i più prossimi, e finalmente gli *altri uomini*, che conosciamo di esserci per natura uguali. Poichè per quello che riguarda gli spiriti, come a dire gli Angeli, la sola ragione non può sì pienamente conoscere la loro natura, che sappia indicarci quali sieno i doveri certi e determinati, che si debbono ad essi da noi prestare. All' incontro i bruti non hanno con gli uomini alcuna comunione di dritto (*a*), e perciò noi non dobbiamo ad essi alcun dovere, ma solamente a Dio lor creatore, il quale può esiger da noi di non abusare delle cose da lui create.

(*a*) Imperocchè questa comunione di dritto dovrebbe, come qui sotto si farà chiaro, nascere dal patto. Ma i bruti sono assolutamente incapaci dell' obbligazione si attiva che passiva nascente dal patto. Nè possiamo aderire ai Pitagorei, ed a Porfirio ne' libri περι αποχης; i quali attribuivano ai bruti non solo il senso e la memoria, ma ancora la mente fornita di ragione. Quando però gli uomini hanno un certo affetto verso i bruti, allora non mostrano ad essi che un certo amore di benevolenza, il quale fa sì che gli uomini medesimi non si abusino della loro facoltà uccidendoli, e che si compiacciano di farli menare una vita più comoda, come si osserva coll' esempio de' cagnolini domestici. Elegantemente ed a proposito dice Plutarco *in Catone maj. p. 339. Ad ogni modo vediamo che la benignità*, ossia la benevolenza *ha un campo più esteso della giustizia. Poichè noi possiamo far uso della legge e della giustizia verso i soli uomini: all' incontro estendiamo talvolta la beneficenza e la gratitudine anche agli animali bruti, come quella che sgorga dalla mansuetudine come da un largo fonte. Poichè è proprio dell' uomo mansueto, e benevolo il somministrare gli alimenti ai cavalli sfiniti dalle fatiche, e l' aver cura non men della prima età de' cani, che della loro vecchiezza.*

§. XCI.

Assioma primo dell' amore verso Dio.

Se dunque noi non possiamo concepire Iddio ottimo massimo altrimenti, che com' ente perfettissimo, dal quale dipende tutta la nostra esistenza e conservazione, e della cui perfezione e superiorità, come ancora della volontà di voler essere da noi amato, siamo bastantemente convinti e persuasi (§. LXXXVII.), ne siegue, che noi siamo obbligati a prestargli l' amore di *devozione* ed *ubbidienza*; il quale dovendo essere degno d' un ente perfettissimo, ci offre come da se il primo assioma, cioè *si deve venerare (a) Iddio qual ente perfettissimo, dal quale noi dipendiamo in ogni cosa con tutte le forze dell' animo, e gli si deve prestare un ossequio perfettissimo ed anche interno.*

(*a*) Infatti se la venerazione, che prestiamo ad un ente superiore dev' esser degna di esso (§. LXXXVII.), ne siegue da ciò, che ad un ente perfettissimo si deve una somma venerazione. E perchè Iddio conosce pienamente non men le nostre azioni esterne, che tutto il nostro interno, egli è evidente, che noi dobbiamo non solo venerarlo con segni esterni, m' ancora esibirgli tutto il nostro cuore penetrato dalla più profonda venerazione. E questo è appunto quel culto ossia amore, che da noi esigono i sacri libri colle seguenti parole: cioè Iddio si deve amare *con tutto il nostro cuore, con tutta l' anima nostra, con tutta la nostra mente. Matth.* 22. 37., o come si aggiugne in S. Luca 10. 27, *con tutte le nostre forze.*

§. XCII.

Assioma secondo dell' amore verso noi stessi.

L' amore di noi stessi è di tal natura, che ci spigne a godere della nostra perfezione e felicità. Da ciò dunque siegue, che noi siamo obbligati a procacciarci la perfezione e felicità, e, per quanto possiamo, a conservarcela ed aumentarla. Ma perchè quanto più è perfetto un ente, tanto dev' essere maggiore l' onore e l' ubbidienza, che da noi gli si deve prestare (§. LXXXVII.), perciò dobbiamo guardarci di amare più noi stessi che Dio, e di far degenerare quest' eccessivo amore di noi stessi in un vituperevole e perverso *amor proprio*. Dal che ne nasce il secondo assioma : cioè *l' uomo è obbligato a non trascurare alcuna di quelle cose che concorrono a fargli conseguire, conservare, ed aumentare la perfezione e felicità*, (a) *purchè ciò si possa fare senza offendere l' amore verso Dio.*

§. XCIII.

Assioma terzo dell' amore verso gli altri.

Finalmente poichè tutti gli uomini ci sono per natura uguali, e siffatta naturale uguaglianza esige anche uguali doveri di amore (§. LXXXVIII. LIII.), perciò siegue, che noi siamo obbligati di go-

(a) Infatti : Iddio obbliga l' uomo al godimento del bene (§.LXXIX.) e perciò a conseguire, conservare, ed aumentar la felicità. E perchè talvolta si rappresentano alla nostra mente più beni, de' quali l' uno è più perfetto dell' altro (*Elem. Phil. mor.* §. 149.), ed il bene minore, che ci priva del godimento del bene maggiore, devesi riputare come male (*Ibid.* §. 152.), perciò ognuno comprende, che Iddio ci obbliga a scegliere fra più beni quello ch' è l' ottimo.

dere della felicità d' un altro nè meno nè più della nostra, e quindi amarlo ugualmente che noi stessi, ed amar noi stessi non meno, che il prossimo. D' onde nasce il terzo assioma; cioè l' *uomo è obbligato ad amare un altr' uomo non meno che se stesso, e di non fare ad un altro ciò che non vuole a se fatto; e di fargli all' incontro tutte quelle cose, ch' esso vuole gli sieno fatte da un altro.*

§. XCIV.

Questo principio è vero, evidente, e adeguato.

Del resto noi possiamo facilmente dimostrare che questo sia il genuino principio del dritto naturale, confrontandolo coi requisiti del principio di conoscere di sopra da noi premessi. Infatti non vi può essere altro principio *più vero* di questo, mentre esso discende dalla stessa indole della volontà di Dio, e della natura umana, e trovasi fiancheggiato (di che tanto mi compiaccio) dalle stesse sacre carte. *Non più evidente*, mentre tutte le nozioni, che lo costituiscono, sono di tal fatta, che in virtù della sola retta ragione si possono facilmente intendere anche da un uomo di letteratura sfornito, che anzi rozzo e villano. Nè finalmente può esservene un altro *più adeguato*; poichè noi stimiamo di poter poco appresso dimostrare, che tutti i doveri o dell'uomo, o del cittadino derivino effettivamente da questi principj come da un dovizioso e limpidissimo fonte.

CAPITOLO IV.

DELL' APPLICAZIONE DI QUESTA NORMA ALLE AZIONI, E DELLA LORO DIFFERENZA, CHE DA QUELLA EMERGE.

§. XCV.

Connessione.

Dopo d' avere esaminata l' indole delle azioni umane libere, come ancora la norma, alla quale si debbono esse conformare, ci viene quì in acconcio l' aggiugnere alcune cose riguardanti *l' applicazione di questa norma alle azioni umane e libere.* L' applicazione della legge al fatto si chiama *imputazione*, e perciò in questo capitolo tratteremo principalmente dell' imputazione.

§. XCVI.

L' imputazione si fa col paragonare la legge al fatto, e perciò per mezzo del raziocinio.

Se dùnque l' imputazione non è altro che l' applicazione della legge al fatto (§. LXXXV.), e questa non può altrimenti farsi, che per mezzo del sillogismo paragonando la legge col fatto, cioè due proposizioni tra loro e colla terza; ne siegue perciò, che *l' imputazione* sia un sillogismo, ossia raziocinio, la cui proposizione maggiore è la *legge*, la minore *l' azione*, e la conchiusione la *sentenza* (*a*).

(*a*) Il vocabolo *imputare* significa propriamente notare qualche cosa a conto di un altro, ossia scriverla nel libro dell' esito. Onde disse Seneca *Epist. 8. hoc non imputo in solutum de tuo tibi : questo nol metto come speso a tuo conto.* Siccome dunque ciò si esegue confrontando tra

§. XCVII.

In che modo differisce dalla coscienza?

Poichè di sopra abbiamo detto lo stesso in riguardo della *coscienza* dell' uomo (§. XXXIV.), nè però la medesima devesi confondere coll' imputazione, è bene che notiamo la differenza, che passa tra la *coscienza*, e *l' imputazione*. Infatti siccome la prima non è altro, che il raziocinio della giustizia, o ingiustizia delle azioni *proprie*, così la seconda ragiona delle azioni altrui e le paragona colla legge.

---

loro l' introito e l' esito fatto a conto di qualcheduno; così dietro quest' idea non si stimò fuor di proposito usar questo medesimo vocabolo per esprimere l' applicazione della legge al fatto, la quale anche si esegue mediante un sifiatto confronto. Così avendo Orazio, come rapporta Livio, uccisa la propria sorella, ed essendo nata la questione, se fosse applicabile all' atroce fatto del fiero giovane la legge di *perduellione*, la quale ordinava, che i rei della medesima colle mani ligate, e col capo velato dopo di essere stati battuti s' impiccassero ad un designato albero o dentro o fuori il pomerio, i Duumviri destinati dal re Tullo Ostilio per giudicare dell' omicidio, erano di sentimento che la legge fosse applicabile al fatto di Orazio. Onde uno di essi pronunziò: *o P. Orazio io ti giudico reo di omicidio: va, littore, ligagli le mani.* Avendo poi Orazio appellato al popolo, e difendendolo il di lui padre fu dal popolo assoluto. Sicchè i Duumviri ragionavano così. *Colui, il quale sciente e con dolo malo uccide un uomo, esso come reo di omicidio colle mani ligate e col capo velato dev'essere battuto, e sospeso ad un albero infausto;* ecco la legge. *P. Orazio trapassando colla spada la propria sorella ha ucciso sciente e maliziosamente un uomo;* ecco il fatto. *Esso dunque come reo di omicidio colle mani ligate e col capo velato, dev' essere battuto e sospeso ad un albero per ivi finire miseramente la vita;* ecco la sentenza. Ma diversamente ragionava il popolo. Imperocchè esso stimando che la sorella di Orazio che amaramente piangeva l' uccisione di Curiazio suo sposo avesse mostrato un animo ostile verso la patria, assolvendo Orazio discorreva così. *Chi ammazza un nemico della patria, esso non dev' esser punito come reo di omicidio;* ecco la legge. *P. Orazio uccidendo la sorella ha ucciso un nemico della patria;* ecco il fatto. *Esso dunque non dev'esser punito qual reo di omicidio*, ecco la sentenza, e sentenza assolutoria. I Duumviri dunque *imputavano* quel fatto a P. Orazio, il popolo al' incontro non glielo *imputava*.

Nel primo caso ciascuno è giudice di se stesso ; nel secondo un altro giudica delle azioni nostre confrontandole colla legge (*a*).

§. XCVIII.

L' imputazione ha luogo nel foro o divino o umano.

Perchè poi qualunque applicazione della legge al fatto si chiama *imputazione* (§. XCVII) ; così ne siegue che essa emerga , o che l' azione nostra si confronti colla legge divina o coll' umana ; ed anche o che Dio medesimo , o quegli uomini , che hanno la facoltà di ciò fare , applichino la legge al

(*a*) Se non appartiene a tutti questa facoltà di giudicare delle azioni altrui , e ciò non ostante è tale la corruzione dell' umana natura, che la maggior parte degli uomini facilmente perdonino a se stessi i loro vizj , poco o niente curano di esaminare la propria coscienza , e la fanno da giudici severi quando s' accorgono de' difetti altrui anche leggerissimi , non è meraviglia , che questo vizio sia rimproverato come turpe e scellerato non solo dal nostro Salvadore *Math.* 7. 1. *Luc.* 6. 37, e dal suo Apostolo *Rom.* 2. 1. 14. 4. 1. *Cor.* 4. 5. ma benanche dagli stessi scrittori profani , che seguono come loro guida la sola retta ragione. Quindi trasse l' origine quella graziosa favoletta delle due bisacce , delle quali quella ch' è piena de' vizj proprj è sospesa dietro le spalle dell' uomo , e quella ch' è ricolma de' vizj altrui stà sospesa avanti al suo petto. Alla quale favoletta Fedro 4. 9. v. 4. soggiunge la seguente interpetrazione :

Hac re videre nostra mala non possumus ,
Alii simul delinquunt , censores sumus.

Ecco perchè gli errori tuoi non vedi ;
Altri fallisce appena , e tu 'l riprendi.

Traduz. di TROMBELLI.

In occasione di questa favoletta di Fedro sono state raccolte altre moltissime somiglianti testimonianze ed autorità da Isacco Casaubon *ad Pers.* p. 340 , e da altri uomini dotti , i cui scrigni non abbiamo a grado di spogliare.

fatto. La prima imputazione con un vocabolo ricevuto tra moralisti si chiama *imputazione nel foro divino*, la seconda *imputazione nel foro umano*. Tra l'una e l'altra vi passa un grandissimo divario, cioè che nel foro umano nessuno debba soggiacere alla pena del mal pensiero, *l. 18. D. de poen.* All'incontro Iddio qual ente onniscio e che per proprio drittto può esiger da noi l'ossequio anche interno (§. XCI.), con ragione imputa all'uomo ancora i pensieri opposti alla legge (*a*).

§. XCIX.

Ed allora dichiarasi se l'uomo abbia meritato o il premio o la pena.

E perchè la legge che si applica ai fatti degli uomini comanda o vieta qualche cosa o colla comminazion della pena o col proporre il premio (§. LIX.), da ciò ben si deduce, che *imputare* importa il dichiarare che convenga a quest'azione l'effetto che le attribuisce la legge. Quest'effetto in generale si chiama *merito*, ma specialmente dicesi *pena*, se l'effetto attribuito all'azione dalla legge è un male; *premio*, se è un bene (*b*).

(*a*) Ciò fu anche conosciuto dagli antichi filosofi, i quali insegnavano che Iddio vede e conosce non solo i fatti degli uomini, ma benanche i pensieri più intimi di ciascuno. Tali furono Talete Milesio, Socrate, i Platonici, i Pitagorei, insomma tutti quelli, che ragionavano di Dio con una filosofia elevata e sublime. Le autorità di questi filosofi furono raccolte da Uezio *in quaest. alnetan.* 11. 2. 16. 111. Che però è manifesto quanto sia conforme alla stessa retta ragione l'interpetrazione della legge mosaica fatta dal nostro divin Salvadore. *Matth.* 5. 22. 28.

(*b*) Perchè il legislatore non è obbligato a dar premj, egli è chiaro, che le azioni anche giuste non sono meritorie in se stesse. Ed a questo allude quella celebre sentenza di Gesù Cristo: *omnia si feceritis, dicite; servi inutiles sumus, quia, quod facere debuimus, fecimus. Luc.* 17. 10. Se però il legislatore promette premj, come ha fatto Iddio,

§. C.

Definizione dell' imputazione, ed assiomi circa la medesima.

Sicchè l' imputazione è un raziocinio, in virtù del quale un fatto altrui con tutte le sue circostanze si confronta colla legge sia divina sia umana, e si dichiara che tale azione merita o no l' effetto assegnatole dalla legge o che esso sia un bene, o che sia un male. Dalla quale definizione si deduce che noi non possiamo venire al netto se debbasi o no imputare qualche azione, se non abbiamo una piena conoscenza della *legge* non meno, che di tutte le *circostanze del fatto*; e che perciò una sola circostanza spesse volte è capace di cambiar tutto l' affare.

§. CI.

Essa suppone la conoscenza, e l' interpetrazione della legge.

Dovendo dunque aver piena conoscenza della legge colui, il quale vuole rettamente giudicare o ragionare dell' imputazione delle azioni (§. C.), ne siegue ch' esso debba essere nella certezza non solo ch' esista una data legge, ma ancora che di essa comprenda pienamente il vero senso, e perciò se la medesima è concepita con parole molto con-

---

mentre prescrisse le leggi di natura non per suo vantaggio, ma per cagion degli uomini, e volle, ch' essi per mezzo di tali leggi fossero piucchè mai felici e beati (§. LXXVII.), in tal caso i premj posson chiamarsi un merito in riguardo all' imputazione, non già al legislatore, il quale li ha promessi per una pura e semplice grazia.

cise o oscure sappia bene *interpretarla* (*a*), cioè esprimere distintamente l' intenzione del legislatore mercè le di lui parole, ed altri segni.

§. CII.

Fondamenti dell' interpetrazione.

E poichè l' interprete deve conoscere distintamente l' intenzione del legislatore mercè le di lui parole ed altri segni; perciò siegue ch' egli debba badare al proprio e metaforico significato delle parole, al nesso di esse colle altre parole o precedenti o conseguenti, alla natura ed indole della cosa istessa, e soprattutto al fine, e alla ragione, dalla quale fu mosso e determinato il legislatore a fare una tal legge, e che perciò quelli sono veramente savj, son meco d'accordo, e giudicano rettamente, i quali confessano che la ragione della legge sia l' anima della medesima. (*b*) *Vid. praefation. nostram ad Elem. Pandect.*

(*a*) Sicchè l' interpetrazione non riguarda propriamente il dritto di natura, ma le leggi positive sieno divine sieno umane. Infatti se l' interpetrazione giuridica non è altro che una distinta idea della mente del legislatore mercè le di lui parole ed altri segni (§. CI.), ed il dritto di natura non è concepito ed espresso con parole, ma promulgato per mezzo della retta ragione (§. XI.), ne siegue senza dubbio che la mente del supremo legislatore non si può rilevare in virtù di parole ed altri segni, e che perciò il dritto di natura non è suscettibile d' interpetrazione. L' istessa retta ragione intende abbastanza se stessa senza interprete. Onde così ebbe a dire Ariano *Diss. Epist. I. 1. p. 4.* : *la sola facoltà ragionatrice da se medesima intendendo se stessa comprende cosa essa sia, che possa, quanto sia il suo valore, e pregio applicandosi alle rimanenti facoltà dello spirito.*

(*b*) L' istesso nostro Salvadore ci ha dato un insigne esempio, dal quale può rilevarsi quanto sia vantaggiosa questa regola d' interpretare, mentre venendo egli rimproverato dai Rabbini, a motivo che stimava non doversi tralasciare le opere di carità e di necessità in giorno di sabato, insegnò il vero modo d' interpretare la legge del sabato, e perciò disse; *sab-*

§. CIII.

E le sue varie specie.

Essendo dunque la ragione della legge come l' anima della medesima (§. CI.), ne siegue che cessando in tutto e per tutto l' unica ragione di essa legge, debba cessare ancora la legge istessa: che se la medesima non conviene ad un dato caso, debbasi un tal caso per la ragione della legge eccettuarsi dalla legge; e ciò è il fondamento dell' *interpetrazione restrittiva*, colla quale conviene molto bene l' equità, ossia la facoltà di correggere quello, in cui manca la legge per la sua universalità. *Grot. de Æquit. indulg. ex facilit. cap. 1. num. 3. 20.*; che se le parole non fanno a proposito con qualche caso, al quale nondimeno si può applicare la ragione della legge, allora debba emergerne l' *interpetrazione estensiva*: e finalmente che andando d' accordo le parole, e la ragione della legge debba aver luogo soltanto l' *interpetrazione dichiarativa* (a).

---

bathum hominis causa factum, non homo sabbathi causa, *Marc. 11. 27.* Dalla quale ragione della legge chiaramente, e naturalmente siegue che sieno proibite in quel giorno tutte quelle opere le quali possono turbare la vera tranquillità e pietà dell' uomo, non già quelle che riguardano la di lui felicità e conservazione. Se togliesi questa sola e adeguata ragione della legge, egli è piucchè certo, che nelle stesse parole della legge non vi sarebbe cosa alcuna, dalla quale si avrebbe potuto ritrarre quell' impareggiabile dottrina di Cristo.

(a) Così Gesù Cristo interpreta *restrittivamente* la legge del sabato; *estensivamente* quella dell' adulterio, e dell' omicidio *Matth. 5.* Ciò non facendo i Farisei ragionavano male dell' imputazione delle azioni. Quindi essi temerariamente rifacciavano d' irreligiosità gli Apostoli, che in giorno di sabato svellevano le spighe, e allo stesso divin Salvatore, che di sabato sanava infermi; all' incontro stimavano giusti tutti coloro, i quali osservavano le tradizioni rabiniche, se, per esempio, pulivano con diligenza le tazze, se pagavano le decime, se facevano la limosina ai

§. CIV.

Differenza dell' interpetrazione autentica, usuale, e dottrinale.

Inoltre secondochè viene interpretata la legge o dall' istesso *legislatore*, o dal *giudice*, o altri che ha la facoltà di applicare la legge al fatto, o dal *giureconsulto*, così l' interpetrazione si chiama o *autentica* o *usuale* o *dottrinale*. Il fondamento della prima *è la volontà del legislatore*; della seconda *l' uso del foro*; e quello dell' ultima è l'applicazione delle regole dell'interpetrazione da noi poc'anzi esposte (§. CII.) (*a*).

---

poveri, se sopportavano frequentemente l' inedia, sebbene si macchiassero anche di altri peccati molto più gravi, e facessero le anzidette opere per vanagloria e per fasto.

(*a*) Le sacre carte anche ci somministrano esempj di questa triplice interpetrazione. Così avendo Iddio fatta la legge *Num.* 27. 7., che non essendo superstite veruno agnato i beni paterni si devolvessero alla figlia erede *universale*, esso supremo legislatore interpretando la sua legge vi aggiunse le seguenti parole, cioè che la figlia erede *universale* non si maritasse fuori della sua tribù. *Num.* 36. 56. E questo è l'esempio dell' interpetrazione *autentica*, la quale spesso si ha come una nuova legge. L' esempio dell' interpetrazione *usuale* si ha nel libro di Rut. 4. 5. ove il rito di togliersi la scarpa, e gettarla sebbene da principio riguardasse soltanto la cognazione *Deut.* 25. 7. cioè la rinuncia, che un fratello faceva delle nozze della vedova dell' altro fratello defonto, pure un tal rito per uso del foro si dice eziandio esteso alla rinuncia dell' eredità. Su di ciò sono piene di erudizione le cose, che notò circa quest' uso forense Antonio Binèo *de calc. Hebr. lib.* 2. Finalmente Esdra, del quale si parla *Nehem.* 8. 13. ci ha dato l' esempio dell' interpetrazione *dottrinale*.

§. CV.

L' azione s' imputa all' autore, ovvero causa di essa.

Se colui, il quale vuole rettamente giudicare dell' imputazione del fatto, deve pienamente conoscere tutte le circostanze dell' istesso fatto (§. C.), e la principal circostanza è l' istessa persona agente; con ragione da ciò si deduce, che l' azione si deve imputare a chi di essa n' è l' autore, o la causa; ed all' incontro deve cessare l'imputazione, quante volte si è fatta qualche azione, della quale l' istesso agente non è nè causa, nè antore: eccettuatone il caso, in cui talvolta s' imputano ad alcuni anche i meriti degli altri; quale imputazione si suole volgarmente chiamare *ex gratia*, ed opporre à quella *ex merito* o *ex debito* (a). *Pufendorff. de jur. nat. et gent. l. 9. 2.*

(a) E questa è l' origine della *nobiltà* gentilizia, anzi alcune volte de' *regni creditarj*. Così presso i Germani l' *insigne nobiltà, o i grandi meriti de' maggiori facevano conseguire anche ai giovanetti loro discendenti il favore del principe*, al dire di Tacito *de morib. Germ. cap. 13.* E Polibio parlando de' regni ereditarj dice: *questa è l' origine, questa è la nascita de' veri regni. Imperocchè i sudditi non solo conservano, e mantengono ad essi stessi per lungo tempo l' impero, ma ancora ai loro figli, essendo persuasi, che i figli generati ed educati da tali uomini, siano per riuscire uguali ai medesimi, e rassomigliarli anche negli animi, nelle inclinazioni, e nella volontà. Polyb. Hist. 6. 5.*

§. CVI.

Si debbono imputare le passioni naturali, gli eventi fortuiti, e le azioni fatte nel furore, nel sonno, e nell' ubbriachezza?

Se dunque l' azione non s' imputa, se non a colui, il quale di essa è causa o autore (§. CV.), ed all' incontro l' uomo non può dirsi causa d' un' azione, se questa non è umana, cioè fatta coll' avvertenza dell' intelletto, e col consenso della volontà (§. XXX.), egli è chiaro, che non si debbono imputare ad alcuno nè le passioni, ed azioni naturali, nè gli eventi provenienti dalla sola divina provvidenza, nè i vizj del corpo, e dell' animo, nè le azioni fatte o nel furore e pazzia, o nel sonno, o nell' ubbriachezza, purchè non sia dipeso dalla stessa persona agente, che alcuna di queste cose fosse accaduta (*a*) (§. XXVI. XXIX. XLIX.).

(*a*) Così s' imputa ad un uomo l' impudenza, se non osserva il decoro e la decenza circa le azioni naturali. Così s' imputa al piloto il naufragio, se avendo malamente diretta la nave sia essa per sua colpa perita, ancorchè d' altronde sia molto vero il detto di Tacito *Annal*. cioè *chi è tanto iniquo che voglia attribuire a colpa ciò che hanno fatto i venti e le onde? Quis adeo iniquus, ut sceleri adsignet, quod venti, et fluctus deliquerunt?* Così anche s' imputa la deformità a quell' uomo, che senza giudizio, e come uno stolido giumento ha seguito la sua sfrenata concupiscenza, mentre gli si può adattare quello, che per altro riguardo scrisse Fedro con penna verace e filosofica: Fab. III. 11. v. 16.

Sed quid fortunae, stulte, delictum arguis?
Id demum est homini turpe, quod meruit pati.

Perchè tu stolto il danno
D' avversa sorte accusi?
È vergognoso all' uomo
Ciò che il suo fallo adduce.

Molto più dunque s' imputa l' ignoranza a chi fin dagli anni più teneri ebbe occasione d'imparare, che ad un uomo nato nella campagna, ed

§. CVII.

Si debbono imputare le azioni fatte per ignoranza e per errore?

Per quello che riguarda specialmente l'ignoranza e l'errore, essendo l'una e l'altra debolezza dell'intelletto o *incolpevole* o *colpevole* (§. XLVIII. XLIX.), ed essendo l'ignoranza o *invincibile* o *vincibile*, e di più o *volontaria*, o *involontaria* (§. L.); mercè lo stesso assioma facilmente comprendesi, che l'ignoranza *incolpevole*, *invincibile*, ed

---

educato in mezzo ai boschi. Anzi s' imputano anche i sogni, i quali da taluno sono stati quasi provocati coi pensieri e colle azioni fatte al giorno. De' quali sogni chiamati dagli antichi *ενυπνια*, *visioni*, secondo rapporta Macrobio *in somn. Scip. 1. 13.* disse a proposito Claudiano *in sextum consolat. Honorii Aug. praefat. v. 1.*

Omnia quae sensu volvuntur diurno,
Pectore sopito, reddit amica quies.
Furto gaudet amans, permutat navita merces,
Et vigil elapsas quaerit avarus opes.

Riede nel sonno ciò che al dì si vede:
Leggesi in carte dotte:
I sogni della notte
Son vaghe idee del dì.

Si pasce di furtivo amor l'amante,
Cambia il nocchier le merci,
Idea sempre commercj
E sempre pensa al mar.

In sogno le ricchezze ammira e brama
L'avaro insaziabile:
Più resta miserabile
Volendole toccar.

A' quali testimonj molti altri simiglianti ne aggiugne, giusta il suo solito, Gaspare Barth. *nelle note p. 714. e segg.* Infine che possa imputarsi all' uomo l' ubbriachezza volontaria, e tutte le azioni fatte in tale stato, è tanto indubitato che reputo superfluo il farne parola.

involontaria non può imputarsi ad alcuno; che s'imputi all' incontro l' azione commessa per ignoranza *colpevole*, *vincibile* e *volontaria*; che debbasi dire anche lo stesso dell' errore; e finalmente che molto meno possa servire ad alcuno di difesa la sua ignoranza ed errore, quante volte l' azione è in se stessa illecita, o fatta sia in un luogo e tempo, in cui non si dovea fare, o in un modo illecito, e sconvenevole, perchè allora non solo è dipeso dalla persona agente il trovarsi in siffatta ignoranza, e l' essere in errore senz' avvedersene, ma ancora era assolutamente tenuta di omettere una tale azione (*a*).

(*a*) Non potè dunque l' ignoranza servire di scusa e difesa a Giuda, che giacque colla sua nuora Tamar, perchè esso fece un' azione illecita in se stessa. *Genes.* 38. 1516. Nè viene scusato colui, il quale tirando de' dardi in un luogo e tempo, in cui non si deve, per ignoranza colpisce un uomo, perchè l' azione commessa in luogo e tempo, in cui non era lecito di farla, è illecita in se stesssa. §. 4. *Instit. de leg. Aquil.* Nè finalmente si fa ingiuria a chi troncando un albero nella via pubblica o divisoria uccide un uomo, se gli viene imputata l' uccision del medesimo, la quale avrebbe potuto evitare col gridare §. 5. *Instit. eod.* Quindi Teodoro Marcillo *ad* §. 5. *Instit. eod.* ha fatto vedere che anticamente presso i Romani quelli che facevano cose di simil fatta erano soliti di gridare: *cave*, *guarda*, e presso gli Ateniesi ΦΙΛΑΞΑΙ, *bada a te.* Non è dunque molto giusta la sentenza degli Areopagiti presso di Aristotile *Magn. Moral. 1. 17.*, i quali assolvettero una donna, la quale avendo dato ad un giovanetto il filtro amatorio avealo fatto morire, *per la ragione che non aveva ella fatto ciò di proposito ed a bella posta; poichè l' avea fatto solamente per acquistarsi il suo amore, ma che l' effetto non era avvenuto secondo il suo fine.* Come se non fosse illecito in se stesso il dare l' ammaliante filtro ad alcuno per conciliarsi il suo amore. Molto più rettamente decide il nostro giureconsulto Paolo 1. 38. §. 5. *D. de paen.*: *coloro i quali danno una pozione o per farne seguire un aborto o per conciliarsi l' altrui amore, sebbene non facessero ciò con dolo, pure perchè tal cosa è causa di cattivo esempio, quelli di vile condizione sieno condannati ai metalli, e quelli di condizione distinta, sequestrando loro una parte de' beni, sieno poi rilegati in un' isola: che se con quella pozione sia perita una donna od un uomo, subiscano l' ultimo supplizio.*

§. CVIII.

Specialmente quelle che si son fatte per errore di dritto e di fatto?

Inoltre si può errare o nel dritto, e chiamasi errore *di dritto*, o nel *fatto*, e dicesi errore di fatto. A quest' errore si rapportano le regole poc' anzi esposte (§. CVII.), perchè una circostanza di fatto si può ignorare dagli uomini i più accorti, e penetranti, e perciò siffatto errore può essere *incolpevole*, *invincibile*, ed *involontario* (§. CVII.); ma l' errore che si tiene in dritto di natura non è scusabile, perchè questo è stato ad ognuno promulgato per mezzo della retta ragione; eccetto il caso, in cui l' età, la stupidezza, e qualche dottrina dello stesso dritto alquanto astratta e sottile possano insinuare una sentenza più mite (*a*). Per quello poi, che riguarda il dritto civile, giustamente s' imputa l' ignoranza di esso, in ragion però della sufficiente sua promulgazione, e della sua precisa chiarezza di essere applicabile a tal uomo.

(*a*) Imperocchè chi mai potrebbe rigorosamente pretendere che gl' infanti, le persone prossime all' infanzia, i sordi e muti, gli stupidi, quelli che vengono educati tra gli animali bruti avessero un' esatta conoscenza del dritto di natura? Inoltre sebbene il dritto di natura sia come scritto e scolpito nelle menti degli uomini, ciò non ostante esso non si conosce altrimenti che per mezzo del raziocinio circa il giusto e l' ingiusto (§. XV.). Infatti perchè alcuni precetti del dritto naturale discendono immediatamente dai principj della retta ragione, altri pel contrario richieggono un nesso di più proposizioni, e per così dire una intera catena di argomenti, perciò nessuno potrà dubitare, che i precetti della prima specie si possono facilmente intendere da qualunque uomo, purchè non sia affatto stupido; e quelli della seconda sono di difficile intelligenza, nè possono capirsi, se non da un uomo d' ingegno, ed esercitato nelle lettere. Quindi sebbene i Romani asserissero che qualche incesto fosse proibito per dritto delle genti l. 38. §. 2. *D. ad L. Jul. de adult.* *l. 68. D. de rit. nup.* nulladimeno stimarono non doversi talvolta esso punire con tanta severità nelle femine e ne' maschi, come se

§. CIX.

Si debbono imputare le azioni invite e coatte?

Se dunque alla libera azione, di cui l' uomo deve dirsi autore e causa, è assolutamente necessario, che concorra anche la di lui volontà (§. XXX.), ed all' incontro le azioni invite sono di tal natura, che non derivano dalla mente, che risolve e determina se stessa (§. LVIII.); perciò ne siegue, che non si può imputare ad alcuno ciò che ha fatto contro sua voglia, e che al contrario gli si può imputare quello che ha fatto *spontaneamente*, e molto più quello che *ultroneamente*; che anzi ancor quello, che costretto ha operato, quante volte colui, che l'ha forzato, aveva il dritto di farlo, non già se chi l' ha obbligato non avea alcun dritto di obbligarlo, nè quegli, cui si è usata la forza, avea alcuna obbligazione di far qualche cosa, non essendoglisi peranco fatta alcuna violenza da colui che n' aveva il dritto (*a*).

---

dopo il divorzio il figliastro avesse commercio colla madrigna l. 38. §. 5. *D. ad L. Jul. de adult.* Della qual cosa non si può assegnare altra ragione che la seguente, cioè che la proibizione dell' incesto non deriva immediatamente dai principj del dritto di natura, ma da un raziocinio per lo meno più intrigato e difficile.

(*a*) Imperocchè sebbene l'uomo forzato a fare qualche azione anche voglia (§. LIX.), ciò non ostante perchè il *dritto*, e l' *obbligazione* hanno relazione tra loro, mentre posto l' uno s' intende l' altra, e tolta l' una si toglie anche l' altro (§. VII.), e perciò mancando il *dritto* è d' uopo che manchi anche l' obbligazione; ne siegue che quante volte taluno non ha dritto di obbligare, neppur l' altro ha l' obbligazione di far quello, a cui viene ingiustamente obbligato. Quindi è valida la promessa del debitore moroso fatta al magistrato, sebbene sia estorta mediante la comminazione d' un sequestro da farsi eseguire, perchè il magistrato, mentre obbliga i debitori morosi a pagare, esercita il proprio dritto; ma se un ladro obbliga un viandante a farglisi promettere una data somma di danaro, perchè il ladro non ha alcun dritto di obbligare, anche nel

§. CX.

Si debbono imputare le azioni, che si fanno per forza di temperamento, di passione, o consuetudine?

E perchè nè il temperamento, nè gli affetti ossieno passioni, nè i costumi per lunga consuetudine confermati, nè la stessa forza esterna posson essere di ostacolo alla libertà della volontà (§. LIV.), egli è chiaro, che nè la costituzion del corpo secondata per lo più dalle propensioni dell' animo, nè le passioni ancorchè molto veementi, nè la consuetudine, la quale è degenerata quasi in seconda natura, possano impedire, che l'azione derivata da queste cagioni non venga all' agente imputata, sebbene alcune volte nel foro umano si reputi degno

---

viandante non può darsi alcuna obbligazione di adempiere a quello che colla forza ha promesso. Cade qui a proposito il risaputissimo Epigramma di Marziale *Epigram.* 9. 59. v. 5.

Quid si me tonsor, dum curva novacula supra me est,
Tunc libertatem, divitiasque roget?
Promittam, nec enim rogat illo tempore tonsor,
Latro rogat: res est imperiosa timor.
Sed fuerit curva quum tuta novacula theca,
Frangam tonsori crura, manusque simul.

Se allorchè un servo la barba mi rade,
E mi stà col rasojo in sulla gola,
La libertà richiegga, e i miei tesori,
Prometterogli l' una e l' altra cosa:
Non il barbiere allor, ma chiede un ladro,
E l' incusso timor forte m'impera;
Ma tosto che l'arma temuta ci chiuda
Nella guaina, io surto con ragione
Irato infrangerogli e braccia e gambe.

di compassione quello, cui ha fatto traviare una passione di veemente angustia, ed un giusto dolore (*a*).

§. CXI.

Vengono imputate le azioni che sono estorte da forza esterna?

Da ciò che si è detto è facile a comprendersi quanto sia degno di qualche scusa quello che vinto da una forza esterna, alla quale avrebbe ceduto anche l' uomo il più costante, ha fatta qualche azione contraria alla legge. Imperocchè se il fatto è di tal natura, che la circostanza della necessità non abbia alcun luogo, indarno si apporta la necessità (*b*). In quali casi poi venga a cessare la favorevole circostanza della necessità, poco appresso si esaminerà con maggiore accuratezza.

(*a*) Imperocchè, come talune volte ha molto bene notato Aristotele, l' uomo resiste più facilmente al piacere e alla passione concupiscibile, che ad una passione che cagiona tristezza ed angoscia. *Vid. Nichomacheor. 5. 12. 3. 15. 77. Magn. moral. 11. 6.* Fece la stessa osservazione M. Antonino *εις εαυτον*, *a se stesso*, *11. 10.*; cosicchè è da stupirsi, che il medesimo Aristotele come dimentico di quanto avea detto *lib. 2. ad Nicom. cap.* 2. ed a se stesso contrario lasciò scritto le seguenti parole: *è più difficile resistere al piacere che all' ira*; quandochè l' esser privo del piacere è un male soltanto *privativo*, ed ordinariamente solo apparente; il sentir dolore è male *positivo*, e spesse volte è un male sicuramente vero.

Chi non istimerà doversi più imputare il matricidio a Nerone, che mosso non già dalla passion dell' ira od altra più trista, ma dalla sola impudenza e malvagità di cuore consumò sì inudita sceleraggine, che ad Oreste, il quale assegnando il motivo, per cui aveva uccisa Clitennestra disse: *ora si è tolta la vita a colei, che ha violato il letto di mio padre? Eurip. Orest.* v. 937.

(*b*) Infatti se vogliasi imporre ad un uomo probo qualche cosa contro la religione, e la giustizia, allora non deve il medesimo affatto cedere qualunque sia la forza, ed il dolore; e ciò viene inculcato non solo

§. CXII.

L' azione si deve imputare alla causa morale, ed in che modo?

Ogni volta che l' intelletto, e la volontà insieme con lo stesso moto fisico del corpo concorrono all' azione, sempre quello il quale l' ha fatta, si chiama *causa fisica* della medesima. Se poi vi concorre la sola mente senza il moto fisico del corpo, si appella *causa morale*. E perchè l' intelletto e la volontà sono i principj delle azioni umane (§. XXX.), perciò si deduce, che l' azione si debba imputare non meno alla *causa morale* che alla *fisica*, quante volte alla medesima concorrono ugualmente l' una e l' altra, anzi più alla morale che alla fisica, se taluno col comandare ed obbligare un altro, il quale trovasi solamente in grado di ubbidire, lo abbia indotto ad operare; e finalmente che quella deb-

---

dalle sacre carte, ma, il che reca meraviglia, viene approvato dagli stessi scrittori gentili, fra quali Giovenale così dice nella Satira 8. v. 80.

Ambiguae si quando citabere testis,
Incertaeque rei: Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas, animam praeferre dolori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

. . . . Se t' avvien che alcuno
T' appelli a testimon di dubbio fatto,
Imperi anche Falaride che il vero
Tradir tu voglia, e col rovente toro
Posto dinanzi a spergiurar t' astringa,
Inconcusso resisti, e viltà credi,
Anzi misfatto l' antepor per tema
Salvezza ed onestade, e per la vita
Perder quel ben, che sol di vita è prezzo.

Traduz. di CESAROTTI.

*

basi imputare meno alla morale che alla fisica, quante volte alcuno vi sia concorso col consiglio soltanto o coll' approvazione (*a*).

§. CXIII.

La condizione della persona agente influisce nell' imputazione?

Alla circostanza della persona, di cui si ha riguardo nell' imputazione (§. CV.) appartengono la qualità, la dignità, e la condizione della medesima, e quindi non si potrà dubitare, che concorrendo più persone alla stessa azione debbasi essa imputare se giusta, meno, se ingiusta, più a colui, il quale la parentela, la prudenza, il dovere, l'età, la dignità (*b*) avrebbero dovuto o spignere ad oprar bene, o distorlo dall' oprar male, che ad una persona estranea, stupida, posta fuor d' ogni vincolo di speciale obbligazione, in età fanciullesca o giovanile, finalmente d' ogni dignità sfornita.

(*a*) Quindi è sommamente utile la distinzione dell' illustre Errico Coclero *exerc. jur. nat.* §. 508., tra la volontà *efficace*, quando cioè il solo conato basta a produrre o sospendere l' azione; e tra la volontà *inefficace*, quando cioè un tale conato non basta. Laonde se la volontà della causa morale è stata efficace, con ragione le viene imputata l' azione, e quanto la medesima è stata più o meno efficace, tanto più o meno essa le viene imputata. Imperocchè chi mai potrà dubitare, che un furto debbasi più imputare al padre che ha obbligato il figlio a commetterlo, che ad un estraneo, il quale avesse comandato o inculcato il medesimo?

(*b*) Quindi gli antichi chiamavano *officium* cioè dovere tutto ciò che si fa di bene ad un parente, e *beneficium*, cioè benefizio quanto di bene fassi ad una persona estranea. *Seneca de benefic.* 3. 18. S' imputa dunque più questo che quello. All' incontro l' ingiuria fatta al padre si deve senza dubbio più imputare al figlio, cui la pietà verso di esso avrebbe dovuto distogliere da tal misfatto, che ad un estraneo. Chi poi non imputerà qualunque colpa più ad un uomo saggio e pratico del-

§. CXIV.

Quando manca l' occasione, l' omissione dell' azione non viene imputata.

Se dunque nell' imputazione devesi aver riguardo non solo alla persona, ma benanche alle rimanenti circostanze (§. C.), ed il concorso delle circostanze di oggetto, di luogo, di tempo, e di forze sufficienti chiamasi *occasione*, senza di cui nessuno può far cosa alcuna; ne siegue che non è scusato colui, il quale viene invitato dall' occasione a peccare (*a*), nè quello, cui la propria negligenza

---

le cose, che ad uno stupido, ed inesperto? più ad un vecchio, od almeno uomo di giusta età, che ad un giovanetto? più ad un teologo, che ad un ignorante delle cose sacre? più ad un uomo nobile, o costituito in qualche eminente dignità, che ad un villano, o di bassa condizione? Qui ha luogo il detto di S. Girolamo *in Ezech. II. grandis dignitas sacerdotum, sed major ruina, si peccant.* E Salviano così parla *lib. 4. de gubern. Dei p. 118. Quanto è più sublime lo stato, tanto la colpa è più criminosa e grave. Quanto è più nobile la persona del delinquente, tanto è maggiore la reità del delitto. Il furto è certamente un delitto riprovabile in ogni uomo, ma merita senza dubbio maggior condanna in un senatore, che in una persona di vile condizione.* E dopo poche altre parole soggiugne: *il peccato che noi commettiamo avendo dato il nome e protestando la nostra santa religione è più grave ed atroce. Quanto è più sublime la prerogativa della condizione, tanto è maggiore la colpa.* Ed a chi mai non è noto quel celebre passo di Giovenale?

> *Omne animi vitium tanto conspectius in se*
> *Crimen habet, quanto qui peccat, major habetur.* Sat. 8. v. 140.

> Ogni sozzura ed ulcera dell' alma
> Spicca di più, quanto colui che infetto
> Ne porta il seno, in maggior lume è posto.

Traduz. di CESAROTTI.

(*a*) Imperocchè doveasi evitare non men l' occasione di peccare, che combattere e far resistenza agli allettamenti de' vizj (*Elem. phil. mor.* §. 291. 293.). Colui, che trascura ciò fare, è colpevole se viene a succumbere alle passioni. Egli dunque è autore e causa di tale azione, e perciò con ragione essa gli viene imputata. È perciò senza fondamento

fa perdere l' occasione di oprar bene; non però devesi ad alcuno imputare l' omissione dell' azione quante volte siagli mancata l' occasione di agire.

§. CXV.

L' omissione delle cose impossibili si deve imputare, e quando?

Sicchè molto meno si deve imputare ad alcuno l' omissione di quelle azioni, le quali sono impossibili giusta l' ordine e 'l corso della natura, o contrarie alle leggi e buoni costumi, od almeno l' agente non ha le forze necessarie a produrle, purchè però alcuno per sua colpa non abbia logorate le forze, ch' egli aveva, oppure sconsigliatamente o a bella posta e con dolo malo abbia promesso quelle cose, che esso aveva conosciuto non potersi effettuire (*a*).

---

la scusa, che rapporta Cherea presso Terenzio *Eunuch.* 3. 5. *v.* 56.: *dovea io forse farmi scappare un'occasione offertamisi così acconcia, così breve, così desiderata, così inaspettata?* Poichè si era lasciato indurre dall' occasione a delinquere. All' incontro quanto sia grave colpa il non avvalersi dell' occasione di oprar bene, è stato ben dichiarato dal nostro sapientissimo Salvadore con quella elegante parabola de' servi trafficanti. *Matth.* 25. 14.

(*a*) Quindi è chiara la ragione per cui non merita scusa l' indigenza dell' uomo indebitato, il quale ha scialacquato i suoi beni, perchè appunto per sua colpa si trova impotente a poter soddisfare ai suoi creditori. Apparisce ancora perchè colui il quale vantandosi possederla scienza degli alchimisti, ossieno mescolatori di metalli, ha promesso a' principi de' monti di oro, e poscia si è scoverto avere ad essi venduto fumo e chiacchere, sia quindi giustamente condannato alla pena di stellionato (*) al pari di quello, il quale con dolo malo ha promesso il ritrovamento de' tesori. Un esempio simile in persona di Cesellio Basso si legge in Tacito *Annal.* 16. 1.

(*) » *Stellionato* presso i giureconsulti è un delitto, che si com-
» mette nel fare qualche cosa con frode, ed accade quando viene obbli-
» gata ad alcuno la roba d' un altro, o s' impegna di nuovo la cosa
» data in pegno ad altri, o nel dare il pegno c' interviene inganno, o

§. CXVI.

Quali sono le azioni buone, e male?

Del resto le azioni in tal modo conformate colla norma prendono varie denominazioni. Imperocchè se giusta tutte le circostanze sono esse conformi alla retta ragione non obbligante, ossia all' obbligazione interna (§. VII.), si chiamano *buone*; se poi anche in una sola circostanza le medesime deviano dalla stessa retta ragione potendosi prendere in mala od in buona parte, diconsi *male*; e da queste definizioni segue, che l' azione, se non vogliasi annoverar tra le male, debba essere come dicono i filosofi non men *materialmente* che *formalmente* buona (*a*).

» si vende per ischiavo un uomo libero, o si riceve in pagamento il » danaro già altra volta ricevuto. È presa la metafora da quell' animaletto detto *stellio* dai Latini, il quale nella sua pelle presenta varj » e diversi colori (*N. T.*) ».

(*a*) Quindi le limosine, i digiuni, e tutta la vita austera che affettavano i Farisei, non erano azioni buone, sebbene sembrassero materialmente conformi alla retta ragione, poichè siffatte azioni non derivavano dall' intenzione di secondare i dettami della retta ragione, ma dal fasto e dall' opinione del loro merito come dal proprio fonte (*Elem. phil. mor.* §. 221). Certamente non è sufficiente l' oprar bene soltanto, ma lo stesso bene debbasi oprare con retta intenzione. Con ragione dunque Filemone presso Stobèo *Serm.* 9. chiama giusto

Non, quisquis illa quolibet praestet modo,
Sed qui dolosi nescius fuci, integra
Probitate justus esse, non credi studet.

No, non chi fa comunque il bene, è giusto:
È giusto sol chi senza inganno brama
Aver compiuta e vera probitade,
Non d' esser giusto in apparenza solo.

§. CXVII.

Quali sono le azioni giuste, ed ingiuste?

Inoltre quante volte le azioni si confrontano colla legge, allora se sono esse in tutto e per tutto conformi alla stessa, si chiamano *giuste;* quelle poi che per qualche circostanza si discostano dalla legge si appellano *ingiuste* ed anche *peccati.* Onde facilmente comprendesi il motivo, per cui S. Giovanni c'insegna che ogni peccato sia *ανομια* cioè trasgressione di legge I. *epist. cap. 3. 4.*

§. CXVIII.

Differenza tra le azioni giuste ed oneste, e le ingiuste ed inoneste o turpi.

Finalmente se la legge ossia la divina volontà ci obbliga all' amore (§. LXXIX.), e l'amore all'incontro altro è di *giustizia*, ed altro *d' umanità* e *beneficenza*, quindi è che l'azione in tutto e per tutto conforme all' amor di giustizia dicesi *giusta*; quella che da esso anche per poco si discosta, *ingiusta*: l'azione, che nasce dall'amore d' umanità e beneficenza, chiamasi *onesta*; quella che allo stesso è contraria, *inonesta*, turpe, ed anche inumana. Dal che eziandio si viene facilmente a comprendere qual sia il divario, che passa tra la giustizia *espletrice* ed *attributrice*.

CAPITOLO V.

DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO DIO.

§. CXIX.

Introduzione alla dottrina de' doveri.

Fin quì abbiam solo premesso gli opportuni principj della pregevole scienza che trattiamo. Dobbiam quindi inoltrarci a far parola di que' *doveri* che il dritto di natura inculca e prescrive a tutto l' uman genere, ed a ciascuno in particolare. Impercocchè ciò che i greci filosofi chiamavano το δεον, e gli Stoici το καθηκον, dopo di esssi volendo Cicerone trattare questa parte della sapienza, ossia del dritto di natura a vantaggio della latina letteratura, dietro una seria considerazione e dopo consultati gli amici, prima d'ogn' altro sembra averlo chiamato *officium*, *dovere* (*a*).

(*a*) Che gli Stoici abbiano chiamato το καθηκον ciò che corrisponde al vocabolo latino *officium*, e che presso di essi questa dottrina dei doveri non abbia formata l' ultima parte della filosofia morale, lo attesta Diogene Laerzio, il quale *lib. 7. segm. 108.* spiegò ed espose con chiarezza e brevità non solo i principali dommi degli Stoici riguardanti i doveri, ma di passo in passo lodò eziandio i loro libri περι τυ κατηκοντος *dei doveri*, come quelli di Zenone, *lib. 7. 4.* di Cleante *cap. 7. 175.* dissero *lib. 7. 178.* Così del pari Plutarco *de repugn. Stoic. p. 1045.* fa menzione del libro di Crisippo riguardante lo stesso argomento. Cicerone nomina i libri di Panezio *de offic. 3. 2.* e di Possidonio *ad Attic. 16.* Ad esempio di costoro avendo composto lo stesso Cicerone in latino un labro riguardante simile argomento, e volendo porre in fronte ad esso un titolo corrispondente, dietro un serio esame, ed una diligente ricerca non trovò termine più adattato per esprimere il το *catecon* degli Stoici, che quello di *officium*. Quindi scrivendo *ad Attico 16. 6.* così si espresse: *in quanto al titolo di che mi domandi, son sicuro che il greco* catecon *corrisponda al latino* officium, *purchè tu non me ne suggerisca un altro; ma a me sembra più adattato e completo il titolo de officiis.*

§. CXX.

Definizione del dovere.

Per *dovere* noi intendiamo un'azione che devesi conformare alle leggi in virtù dell' obbligazione tanto perfetta, quanto imperfetta. Nè possiamo in tutto approvare la definizione stoica, giusta la quale il dovere non è altro, che un' azione, *della quale si può rendere una probabile ragione di essersi fatta*, ovvero un' azione, *la quale ci ha persuaso la ragione doversi fare* (*a*). *Laert. 7. 107. 108.* Cic. *defin. 3. 17.*

§. CXXI.

Indole di esso.

Se dunque il dovere non è altro, che l' azione che devesi conformare alla legge (§. CXX.), egli è chiaro che esso non si può concepire senza legge; che non fa il suo dovere colui, il quale impone a se stesso ciò che non gli viene prescritto da alcuna legge: che un' azione cessa di essere figlia del dovere, allorchè è stata tolta la legge, che per l' innanzi la prescriveva, e la ragion della legge non ha più luogo: che se talvolta una legge è stata prescrit-

(*a*) Imperocchè non facendosi cosa alcuna anche sconsigliatamente, della quale non si possa rendere una ragione probabile, apparterrebbe al dovere tutto ciò che si fa non men dagli uomini che dagli animali bruti. E così di fatto la intesero gli Stoici medesimi, de' quali parlando Laerzio 7. 107 disse: *dicono poi che il dovere riguarda anche le piante e gli animali. Poichè anche in questi si osservano certi doveri.* Egli è dunque certamente vero, che il dovere debba avere un motivo, ma quello che spigne l' uomo a fare o ad omettere qualche azione, non già i bruti, cioè l' obbligazione (§. VI.).

ta ad alcune date persone, spesso avviene, che facendo due uomini la stess' azione dirassi che uno di essi avrà soddisfatto al dovere, e l'altro operato contro il dovere (*a*).

§. CXXII.

Divisione del dovere in perfetto, ed imperfetto.

E perchè l'obbligazione, in virtù della quale ciascuno adempie a tutto ciò, ch'è di suo dovere, è o *perfetta*, o *imperfetta* (§. CXX.); perciò anche il dovere dev' essere o *perfetto* o *imperfetto*; il primo nasce dall' obbligazione perfetta ossia dalla legge, ed il secondo dall' imperfetta, ossia virtù (§. IX.) (*a*).

(*a*) Egli è pregio dell' opera lo spiegar con gli esempj queste proposizioni. Nessuno potrà dire che Origene avesse fatto il suo dovere, allorchè da se medesimo venne all' amputazione delle parti genitali, sia che abbia così inferito contro se stesso mediante il ferro come riferisce S. Girolamo *Epist. 65*, sia che siasi evitato coi medicamenti come altri ci hanno lasciato scritto presso S. Epifanio *Her. 64. 3.* Imperocchè non v' era alcuna legge divina, che comandava tal cosa, e lo stesso Origene confessò poi di aver malamente interpretato il passo di S. Matteo 19. 12. *Vid. Huet. Origeniana l. 1. 13. p. 8.* Inoltre nessuno potrà negare, che agisca contro il dovere quel cristiano, il quale o volesse sottoporsi alla legge della circoncisione; o placare Iddio coi sacrifizj, sebbene un tempo l' una e l'altra cosa appartenesse al dovere de' fedeli. *Gal. cap. 3. 23. 25. cap. 4. 3. 4. 5. cap. 5. 2. Col. 2. 20. Hebr. 9. 10.* Finalmente se alcuno usurpa l' uffizio del giudice, cui appartenevasi assolutamente l' esercizio di un tal sacro impiego, esso agisce oltre il dovere, ed è reo di *usurpata giurisdizione*, mentre il giudice operando la cosa istessa fa appunto quello, ch' è di suo dovere. *I. Petr. 4. 15.*

(*a*) Così sono doveri perfetti il non offendere alcuno, il mantenere ed osservare i patti, il risarcire i danni cagionati agli altri, e cose simili. Sono poi *imperfetti* il sovvenire quei che han bisogno del nostro ajuto, il dar la limosina ai poveri, l' additar cortesemente la via a quelli che l' hanno smarrita, il dar consiglio a coloro, che sono incerti e vacillanti sui loro affari, ed altre cose di simigliante natura. *Vid. Cicer. de offic. 3. 12.*

§. CXXIII.

In naturale, cristiano, e civile.

Inoltre se la norma dei doveri è la legge (§. CXXI.); questa poi è o *divina* o *umana*; e finalmente la legge divina si può dividere in *naturale*, e *positiva*; anche altrettanti saranno i doveri, dei quali quelli, che si conformano alla norma della legge divina naturale, si possono chiamare *naturali*; quelli poi che si conformano alla legge divina positiva, *cristiani*, e finalmente *civili* quelli, che da noi si prestano in virtù e secondo il prescritto della legge umana (*a*).

§. CXXIV.

In dovere verso Dio, verso noi stessi, e verso gli altri.

Finalmente la principal divisione dei doveri nasce dall' istesso oggetto. Imperocchè siccome gli enti ai quali noi siamo tenuti di prestare certi determinati doveri, sono tre, cioè *Dio*, *noi stessi*, e *gli altri uomini* (§. XC.), così altrettante sono le specie dei doveri, di cui alcuni si debbono prestare *a Dio ottimo massimo*, altri *a noi stessi*, ed altri agli *altri uomini*; de' quali or or tratteremo ordinatamente.

(*a*) Così e. g. sono doveri *naturali* il venerare Iddio con ispirito di religione, l' ubbidire ai genitori, il respignere da se la violazione e l' ingiuria *l. 2. 1. 3. de just. et jure.* Sono poi doveri *cristiani* l'annegar se stesso, il portar la croce, l' imitar Gesù Cristo. Sono finalmente doveri *civili* il pagare i tributi, il non fabbricare contro l' antica e pristina forma, l' usar le solennità, che in ogni atto le leggi richieggono, l' osservare i fatali nelle liti forensi ec.

§. CXXV.

Fondamenti dei doveri verso Dio.

Per quello che riguarda i doveri *verso Dio* abbiamo già di sopra avvertito, ch'essi si debbono ricavare dalle sue infinite perfezioni (§. LXXXVII.), e da ciò abbiamo dedotto, che dev' egli essere amato con amore di *devozione ed ubbidienza*, e perciò doversi da noi venerare con tutte le forze dell' animo qual ente perfettissimo, dal quale in tutto e per tutto dipendiamo, e prestare ad esso un ossequio perfettissimo ed interno (§. XCI.)

§. CXXVI.

Obbligazione di conoscere Dio.

Se dunque tutti i doveri, che dobbiamo a Dio ottimo massimo si debbono far discendere dalle sue infinite perfezioni (§. CXXV.), ne siegue che l' uomo è obbligato ad acquistare non solo una viva cognizione di Dio e delle sue perfezioni, ma ancora ad accrescerla sempre più ogni giorno, e ad elevarla al maggior grado di certezza e di evidenza. Or potendosi tutto ciò conseguire non solamente in virtù della continua meditazione di quelle verità, che ci vengono suggerite dalla stessa retta ragione, ma benanche mercè la contemplazione delle cose create, e l' accurata considerazione di quegli ammirabili argomenti della sapienza e provvidenza divina, i quali possono da noi continuamente osservarsi, perciò ognuno comprende che noi siamo obbligati a tutte siffatte cose, e che coloro i quali trascurano questi mezzi ovvj a tutti e facilissimi per

conoscere Dio, sieno, posto che abbiano la mente sana, in una colpevole ignoranza, e se mai attribuiscono ad esso qualche imperfezione, in un errore che non merita affatto scusa (§. CVII.) (*a*).

§. CXXVII.

E di avere giusti e retti sentimenti di esso e delle sue perfezioni.

Dallo stesso principio apparisce che noi siamo obbligati ad avere retti pensieri di Dio (*b*) ed esser nonchè persuasi, ma anzi certamente convinti, che esso esista; che sia l' autore ed il creatore di tutte le cose; che tutto regga e conservi colla sua providenza; che abbia speciale cura delle cose umane; e finalmente che sia un *ente semplice*, *eterno*, *indipendente*, *incomprensibile*, *onnipresente*, *unico*, *intelligente*, *sapientissimo*, *presciente*, *onniscio*, *liberissimo nel suo volere*, *onnipotente*, *verace*, *giusto e ottimo* (*Elem. philos. mor.* §. 182).

(*a*) Quindi anche l' Apostolo attesta esser noto ai medesimi pagani *quanto di Dio si può conoscere*, perchè *le cose invisibili* di Dio fin dai principj del mondo hanno potuto conoscersi e ravvisarsi mercè le cose create e gl' innumerevoli argomenti della sempiterna di lui potenza e divinità, e da ciò conchiude che quelli non sono degni di scusa. *Rom.* 1. 20. E donde nasce quel consenso di tutte le nazioni in riguardo alla esistenza di Dio, e alle di lui perfezioni, il quale viene tanto promosso da Cicerone *quæst. Tusc.* 1. 13. *de nat. Deor.* 2. 2. da Massimo di Tiro *Diss. Platon.* 37. da Eliano *Var. Histor.* 2. 31. e da Seneca *Epistola* 117? Imperocchè sebbene tal comune opinione di tutte le nazioni non sia un argomento apodittico ed evidente dell' esistenza di Dio (§. LXXI.); nulladimeno da essa chiaramente si deduce quello, che aveva scritto l' Apostolo, cioè *esser noto quanto riguarda la conoscenza di Dio*. Onde Cicerone *de natur. Deor.* 2. 2. così ebbe a dire: *si quis debitet, an sit Deus, se haud sane intelligere, cur non idem, sol sit, an nullus sit, dubitet*: che egli cioè *non poteva comprendere come alcuno volesse dubitare della esistenza di Dio*, e *non di quella del sole.*

(*b*) A proposito disse Epitteto *Enchirid.* cap. 38.: *Suppi che il principal culto di religione verso gli Dei immortali sia appunto l' avere*

§. CXXVIII.

Ogni empietà, e bestemmia è inescusabile.

Colui, che ostinatamente nega Dio e le di lui perfezioni, si chiama *empio*; colui, che gli attribuisce imperfezioni ripugnanti alla sua natura, con un vocabolo preso dalle sacre carte, dicesi *bestemmiatore*. Perchè dunque quelli, che non conoscono le perfezioni di Dio, le quali potevan conoscere, sono in una ignoranza inescusabile; e sono nell'errore che non merita affatto scusa coloro, che gli attribuiscono qualche imperfezione, perciò non si potrà porre in dubbio, che ogni, *empietà* e *bestemmia* sia inescusabile; e che sieno empj ed inescusabili tutti coloro, che pertinacemente negano o che Dio esista, o che abbia cura di quest'universo; *bestemmiatori* poi tutti quei pagani, i quali insieme con Omero ed altri poeti foggiarono più Dei, e questi litiganti fra loro, adulteri, incestuosi, anzi deformi, zoppi, carichi di ferite, effeminatamente piangenti, e non solo colle parole manifestarono opinioni tanto assurde circa i loro Dei, ma benanche non si vergognarono esporle alla vista degli uomini con degli orrendi simulacri, e con delle nefande e turpissime cerimonie (*a*)

---

di essi rette opinioni in guisa, che tu creda e che bene e con giustizia regolino ed amministrino tutte le cose. Ed infatti s'ingannano pur molto coloro, i quali si danno a credere che tutta la religione consista nella sola probità ed integrità della vita, e che quella tuttavia sussista qualunque sia il sentimento che taluno abbia di Dio e delle cose divine. Imperocchè se tutti i doveri verso Dio si debbono far discendere dalle sue perfezioni (§. CXXV.), come mai può darsi, che proponga venerare Iddio con quella venerazione, che gli convenga, ed ubbidirlo in ogni cosa quell' uomo, il quale o non conosce le di lui perfezioni, o di esse concepisce guaste e perverse idee? (§. XXX.)

(*a*) Con ragione venne acremente rimproverata quest'empietà e bestemmia ai pagani dagli scrittori cristiani, autori delle apologie, com e

§. CXXIX.

Obbligazione di promuovere la gloria di Dio.

Colui, che ha concepita una viva idea delle perfezioni di qualche ente, non può non compiacersi delle medesime in un modo singolare e mirabile. E perchè chi si compiace e gode delle perfezioni di qualche ente, non lascia alcun mezzo per farlo os-

---

furono Giustino martire, Atenagora, Teofilo di Antiochia, Taziano, Ermia, Tertulliano, Cipriano, Minuzio Felice, Arnobio, Lattanzio, Eusebio, Giulio Firmico, Materno, ed altri. Che anzi gli stessi pagani più avveduti, il che fa più meraviglia, si scagliarono contro quest' insania de' loro stessi compagni. Per non addurre qui le testimonianze di Luciano, ed altri antichi filosofi, basterà rammentare soltanto il passo di Sofocle trasmessoci da Giustino martire *Paraenes. ad Graec. p. 17. et de monarchia Dei p. 104.* da Eusebio *praepar. Evang. p. 348.*, e da altri.

Unum profecto Numen est Deus,
Qui condidit caelum, et solum terrae patens,
Marisque fluctus, vimque ventorum gravem
Plerique nostrum mente, sed capti Deum
Simulacra nobis, ceu mali solatium,
Cum saxea atque acerna consecravimus,
Tum et aureas, eburneasque imagines:
Has victimis placamus: his festos dies
Agimus, pios hoc esse nos rati modo.

Un Dio solo, havvi certo un solo Nume,
Il qual produsse il cielo e l' ampia terra,
L'onde del mar, e i poderosi venti;
Eppur tra noi vi furon forsennati
Che a consecrar si volser degli Dei
Prima di sasso e legno i simulacri;
Poscia le immagin lor d' avorio e d' oro,
Onde trovare al mal dolce sollievo.
A queste offrir le vittime e placarle;
A queste celebrare i dì festivi
È lor gradevol tanto e lusinghiero,
Che per tal culto sol devoto e pio
Di essere ognun si crede.

Chi non ammirerà Sofocle, il quale rimprovera ai suoi pagani quello stesso, che ai medesimi rimproverò poscia l' Apostolo *Rom. I. 21. 22. 23?*

sequiare da tutti gli altri colla medesima sua venerazione, o di farne concepire la stessa idea; perciò sarà senza dubbio nostro indispensabil dovere di fare ogni sforzo, affinchè ancora gli altri, i quali ignorano Dio e le sue perfezioni, vengano istruiti di così eccellente dottrina, si riducano al retto sentiero coloro, che hanno traviato, o concepito false idee di Dio, e si eccitino gli empj mercè di solide dimostrazioni ed efficaci esortazioni (a), per quanto sarà possibile, a concepire rispetto e venerazione verso il supremo Nume. Quelli che ciò fanno, diconsi *promuovere* effettivamente, per quanto possono, *la gloria di Dio.*

(a) Si è detto mercè *di solide dimostrazioni*, *ed efficaci esortazioni*, e non già di pene e supplizj; imperocchè essendo l'ignoranza e l'errore vizj dell'intelletto e non già della volontà; e non potendosi essi altrimenti guarire che col convincere la mente della verità, e coll' indurre la stessa ad abbracciarla per mezzo di sodi argomenti e chiare ragioni, egli è evidente che non possono recare alcun giovamento agl' ignoranti, nè ridurre a buon sentiero i traviati tutti coloro, i quali pretendono doversi usare contro gli atei tutto il rigore della legge, e adoprarsi ferro e fuoco come suol dirsi (*); tanto più che fin da tempi antichissimi sono stati infamati coll' obbrobrioso vocabolo di atei ordinariamente *uomini che menavano una vita temperata e modesta*, *ed erano più accorti degli altri nel conoscere la grossolana e volgare impostura riguardante gli Dei*, secondo parla Clemente Alessandrino *in Protrept.*, e secondo ci hanno insegnato con molti esempj gli uomini dotti, come Eliano *Var. Hist. II. 31.*

(*) » Ma non perciò debbe tollerarsi che colle prave loro dottrine » e gli scandalosi costumi pervertano la società. Di tal parere fu Cicerone benanche *de Natura Deorum lib. 1. num. 2. et seg.* La Chiesa e » i principi cristiani han perciò stabilite provvide leggi su tal riguardo. » Vedi Gauchat *lettres critiques*, *Bossuet histoire des variations ec. liv. 10.* (*N. T.*)

§. CXXX.

E similmente di amare Dio.

Perchè colui, cui sono a sufficienza note le infinite perfezioni di Dio, deve assolutamente compiacersi e goder delle medesime (§. CXXIX.), e l' appetizion del bene congiunta col godimento della perfezione e felicità di esso, chiamasi *amore* (§. LXXX.); perciò siegue che si deve amare Dio. E perchè quanto è maggiore la perfezione o sublimità d' un ente, tanto dev' esser maggiore l' amore e l' ossequio, che noi gli dobbiamo prestare (§. LXXXVII.), quindi per tal motivo Dio dev' essere amato con amore perfettissimo, cioè come c' inculca la Scrittura, *con tutto il cuore*, *con tutta l' anima*, *e con tutte le forze. Matth. 22. 37. Luc. 10. 27.* E perchè finalmente tra le perfezioni di Dio va compresa anche la bontà (§. CXXVII.), e Dio è buono *ed in se stesso*, *ed in riguardo all' uomo* (*Elem. phil. mor.* §. *189.*), perciò con ragione deducesi, che per l' uno e l' altro motivo esso dev' essere amato (*a*).

(*a*) È noto tutto ciò che un tempo filosofarono intorno al puro amore verso Dio gli Epicurei, ed a tempi nostri alcuni troppo amanti della teologia mistica, e soprattutto Francesco Salignac di Fénélon Arcivescovo di Cambray, il cui libretto intitolato: *la spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*, fu causa occasionale di quella controversia, della quale abbiamo di già altrove presentata in ristretto la storia (*Elem. phil. mor.* §. *199.*). Ma chi mai potrà concepire altra idea di Dio, se non quella di ente buono anche per le altre cose create? Quanto dunque sia vana anzi pericolosa tal questione del puro amore inverso Dio, è stato ben dimostrato da Leibnitz *in praefat. prodromi et montissae codicis jur. gent. diplom.* e da Wolfio *in den vernuftigen gedancken thun und lassen des menschen* §. *683.*

§. CXXXI.

Come pure di ossequiare, e temere Dio.

Tra le perfezioni di Dio sono anche annoverate l'onnipresenza e l'onniscienza (§. CXXVII.). L'uomo non può rappresentare alla sua mente queste perfezioni senza eccitare in se stesso una instancabil premura di fare tutte quelle cose le quali son di piacere a Dio, ed ometter quelle che a lui dispiacciono. Questa premura si chiama *ossequio* verso Dio. E perchè nello stesso tempo l'uomo non può altrimenti concepire Iddio, che come un ente giustissimo, perciò dev' egli aver tutta la premura di non offenderlo in veruna cosa, di non dire o fare ciò che possa ridondare in di lui dispregio, o provocare contro di se la di lui indignazione. Questa sollecitudine di evitare siffatta indignazione, chiamasi *timor* di Dio, e timor *filiale*, perchè congiunto con un ardentissimo amore (§. CXXX.) (*a*).

(*a*) Sicchè il timor *filiale* va unito coll' amore, il *servile* coll' odio, o almeno è disgiunto dall' amore. Essendo dunque dover dell'uomo non men il temer Dio, che l' amarlo con un ardentissimo amore (§. CXXX.), ne siegue, che il dritto di natura richiegga da noi il timor *filiale*, non il *servile*, il quale può trovarsi negli uomini scelleratissimi, anzi anche negli spiriti maligni.

§. CXXXII.

E similmente di evitar la superstizione.

Colui che teme Dio con timor servile, esso disunisce dal timore di Dio l' amore inverso il medesimo (§. CXXXI.). Se dunque l' amore non consiste in altro che nel solo godimento delle perfezioni di Dio (§. CXXX.), colui il quale teme Dio senza conoscere le di lui perfezioni, si chiama *superstizioso* (*a*); e da ciò siegue che ogni superstizione come quella che nasce dal timor servile (§. CXXXI.) debbasi evitare da ogni uomo probo e dabbene.

(*a*) La superstizione dunque è il timor di Dio, il quale non deriva dalla contemplazione delle divine perfezioni, ma da false idee, che di esso sonosi concepite. E lo stesso ha voluto dire Teofrasto *Charact. p.* 47. chiamando la superstizione δειλίαν πρὸς το δαιμονιον, *un affetto pauroso verso il Nume.* Imperocchè col vocabolo greco δειλιαν, come ci attesta il Casaubon *in not.* intende significare *un timore diverso da quello, che conviene agli uomini pii*; e coll' altro δαιμονίον intende esprimere *gli Dei, i demonj*, e *tutto ciò che la stolta antichità mal pensò esser partecipe della divinità.* E perchè un timore così assurdo può consistere tanto nell' affetto interno quanto manifestarsi eziandio nelle azioni esterne, perciò chiamiamo il primo *superstizione interna*, ed il secondo *superstizione esterna*, ossia *culto superstizioso* (*).

(*) » Si è detto che la superstizione è figlia del timore di Dio, » ma ciò merita schiarimento. Di qual timore intendesi parlare? Certa» mente non si può intendere di quel timore che dicesi filiale, o di quel» lo che appellasi semplicemente servile, il quale è buono, ed introdu» ce a poco a poco nel cuore la carità, e diviene *filiale*. Non è dun» que figlia di questo timore la superstizione. Questa nasce da quel timo» re, che secondo il linguaggio della Teologia dicesi *servilmente servile*, » il quale è malvagio senza dubbio. *Timor servilis in quantum servilis* » *est, charitati contrariatur*, dice S. Tommaso 2. 2. *quaest.* 19. ad 4. » *in corp.* Il temer Dio con questo timore servilmente servile è un odiarlo, » dice giudiziosamente Capocasale *Cod. etern.* §. 81. S. Agostino lo ras» somiglia al lupo, il quale se ritorna senza preda per timor de' pasto» ri, e de' cani tutto tremante, non cessa di essere lupo sempre fremen» te. Non altrimenti la volontà dell' uomo colpita da siffatto timore non

§. CXXXIII.

E gli effetti della medesima.

Se dunque l'uomo probo e dabbene deve evitare più dell' arrabbiato cane e della velenosa serpe ogni superstizione tanto interna che esterna (§. CXXXII.), con ragione l' uomo pio e religioso ha in orrore ogni formidoloso affetto verso le cose create, e di più gli errori, mediante i quali taluno s' immagina Dio qual ente avaro, e che facilmente si placa coi doni : inoltre ha in odio la magìa, le divinazioni, ed ogni culto vano e finto : e finalmente abborrisce quell' assurda opinione, cioè che Iddio si possa placare e rendere propizio col solo culto esterno sebbene disgiunto da ogni amore e timore (*a*).

» si cambia, e resta sempre attaccata all' amor della colpa, benchè per » puro materiale timore si astenga di commetterla.

» Si noti qui che il vocabolo *superstitio* secondo Cicerone *de nat.* » *D. or. c. 21. 29.* deriva da quella costumanza, che avevano alcuni » padri di far preghiere e sagrifizj agli Dei, affinchè i proprj figli fos- » sero ad essi *superstiti*, e per tal motivo furono chiamati *superstiziosi.* » In appresso si diè a tal vocabolo un significato più esteso. Quelli che » non riconoscevano in Dio la bontà diffusiva verso le sue creature, e » se 'l rappresentavano come un tiranno che gode del sangue e delle stra- » gi, senza mica amarlo cominciarono a temerlo, ed a prestare ad esso » un culto vizioso. Ingombrate le loro menti di questo timore moltipli- » carono le divinità, e rivolgendosi alle cose create le venerarono e te- » mettero come divinità adirate e malefiche (*N. T.*).

(*a*) Questi sono i principali capi, intorno a' quali si raggira la superstizione, come quelli, a cui si possono rapportare tutti i rimanenti effetti della medesima. *Vid. Budd. de atheismo et superst. cap. 8. et 9.* Onde facilmente si vede quanto sia inetto il paragone tra l' ateismo e la superstizione, mentre l' uno e l' altra s' oppone ugualmente alla vera pietà verso Dio, come lo stesso citato dottissimo Buddeo ha diffusamente dimostrato contro il sentimento di Pietro Bayle *ibidem cap. 4.*

§. CXXXIV.

E di collocare la fiducia in Dio.

Inoltre perchè non è possibile che alcuno pensi alle infinite perfezioni di Dio senza rappresentarsi nel tempo stesso al suo spirito la di lui onniscienza, sapienza, potenza, e bontà (§. CXXVII.), perciò non può anche darsi, che l' uomo avendo presenti tali perfezioni non riponga in Dio ogni sua fiducia; non riposi assolutamente nella di lui provvidenza; non soffra con animo intrepido e forte tutto ciò, che Iddio abbia di esso ordinato, e finalmente che

---

§. *5. p. 346.* Nessuno però potrà negare che dalla superstizione sorgano gravissimi mali a danno della repubblica, cosicchè nessuno rimarrà sorpreso riflettendo :

Quantum religio potuit suasisse malosum ;

. . . . . Vana religione
Quai gravi danni indur sola poteo !

Quante volte per religione si voglia intendere il timore di Dio disgiunto da ogni retta ragione, cioè la superstizione. A questo soprattutto si rapporta quel passo di Giovenale nella satira 15. degna veramente di esser letta. Imperocchè avviene spesso ciò che in essa riferisce il poeta v. 33.

Inter finitimos vetus, atque antiqua simultas,
Immortale odium, et numquam sanabile vulnus,
Ardet adhuc Ombos, et Tentyra. Summus utrinque
Inde furor vulgo, quod numina vicinorum
Odit uterque locus, quum solos credat habendos
Esse Deos, quos ipse colit.

Antica nimistanza, odio immortale,
Insanabile piaga e ribollente
Arde tuttor fra due contigue terre
Tentira ed Ombo : la primaria causa
N' è un divoto furor che l' una gente
Odia i Numi dell' altra, e tien per fermo
Soli soli esser Dei quei ch' ella adora.

Traduz. di CESAROTTI.

possa il medesimo riputarsi offeso, o perdersi d'animo, se vegga che i buoni sieno oppressi dalle sciagure e dai malanni, ed i malvagi ricolmi di prosperità e di beni, ma che anzi debba essere pienamente persuaso e convinto che cotesti mali, i quali opprimono i buoni, apportino giovamento a se stesso ed agli altri.

§. CXXXV.

Culto di Dio interno, ed esterno

In questi ed altri simili doveri consiste il culto interno di Dio, pel quale noi intendiamo l'amore, il timore, e la fiducia con cui solo nella mente lo veneriamo. E perchè la condizione della nostra natura è tale, che gli affetti interni dell'animo si manifestino nelle azioni esterne, perciò non sarebbe affatto sincero il culto interno, se da esso non derivasse il culto anche esterno (*a*), il quale consiste nelle azioni esterne nate dall'amore, timore, e fiducia verso Dio.

(*a*) Taluni hanno negato potersi dimostrare per mezzo della ragione la necessità di questo culto esterno, parte perchè Iddio non ha bisogno di esso, come ben osservò il filosofo Demonace presso Luciano *in Demonacte p. 861. Tom. 1.*, quando accusato di empietà per motivo di non aver mai offerto sacrifizio a Minerva, rispose così: *io non credeva che essa avesse bisogno de' miei sacrifizj*; parte perchè l'umana società, e la tranquillità della vita non viene a soffrir cosa alcuna omettendosi il culto esterno. *Thomas. Jurispr. div. 2. 1. 11. et introd. in Ethic. 3. 37.* Ma Iddio neppure ha bisogno del culto interno, quale nessuno potrà dire non essere necessario. Il secondo argomento poi facilmente cade e svanisce, subitochè giugnerassi a distruggere quel falso principio, cioè che non vi sia alcun precetto del dritto di natura se non quello che deriva dalla società (§. LXXV.). Merita però su di ciò essere consultato Hochfletter. *Colleg. Pufendorff. Exerc. 5. 33.*

§. CXXXVI.

Il culto esterno deve derivare dall' amore verso Dio.

Consistendo dunque il culto esterno di Dio nelle azioni esterne nascenti dall' amore, timore, e fiducia verso Dio (§. CXXXV.), ed essendo indole dell' amore il fare che noi celebriamo anche colle parole colui, della cui perfezione e felicità ci compiacciamo, siegue perciò essere nostro dovere di parlar di Dio sempre con rispetto e venerazione, di accendere gli altri col nostro parlare ed azioni allo stesso amore, di cantare inni a Dio, di non oltraggiare il suo nome con inconsiderati giuramenti o spergiuri, e di non offenderlo con discorsi inutili e vani.

§. CXXXVII.

Dal timore di Dio.

Dal timore di Dio, e dall' ossequio, che noi siamo tenuti di prestare ad esso qual ente perfettissimo (§. CXXXI) deriva per legittima conseguenza, che dobbiamo conformare le nostre azioni eziaudio esterne giusta i di lui precetti, e sempre pensare che Iddio ci è presente in ogni luogo e che vede gli stessi più reconditi pensieri nonchè le azioni esterne (*a*). Da ciò naturalmente nasce quel bel-

---

(*a*) Confessò una tal sublime dottrina anche Talete milesio, il quale essendo interrogato da un certo tale colle seguenti parole: *Iddio vede l' uomo che fa malvage ed ingiuste operazioni?* rispose: *anzi vede e conosce i di lui più occulti pensieri.* Chi poi non temerà Dio, ch' è

lissimo precetto, cioè che debbasi evitare ogni finta e simulata pietà come quella che va unita con un enorme oltraggio e disprezzo del supremo Nume.

§. CXXXVIII.

Finalmente dalla fiducia, la quale si deve collocare in Dio.

Finalmente colui, il quale ripone la sua fiducia in Dio (§. CXXXIV.), non cesserà giammai d'umiliare innanzi ad esso le caste sue preci, e niente farà più volentieri, quante volte si darà l'occasione, che parlare con Dio e di Dio ed in pubblico ed in privato. Imperocchè queste sono le cose, che la retta ragione ci comanda e prescrive circa il culto esterno di Dio. Per quello poi che riguarda i riti, sebbene la retta ragione comprenda che non si può comodamente esercitare il culto pubblico, se non vengono pel medesimo destinati certi dati luoghi e tempi, ed un affare di tanta importanza richiegga che ogni cosa si faccia con magnificenza e decoro; nulladimeno la stessa ragione nè ci prescrive tali cerimonie, nè le disapprova, se sono di tal fatta che richiamino alla memoria quelle cose, delle quali si deve pensare nel culto divino. *Cel.* Wolff. *vernunfft gendancken vom thun und lassen des mesch.* 176.

---

presente a tutto, e vede ogni cosa? A proposito dice Epitteto presso Ariano I. 14.; *per la qual cosa quando voi essendo chiuse le porte e le imposte vi trovate nel bujo, non dite che siate soli, imperocchè nol siete. Nol siete certamente, ma dentro vi stà Dio con voi.* A noi dunque è molto necessaria la pietà, poichè viviamo sotto gli occhi di Dio che tutto sa, e vede.

CAPITOLO VI.

DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO SE STESSO.

§. CXXXIX.

L' uomo è obbligato ad amar se stesso.

Oltre a Dio ottimo massimo non vi è cosa che possa essere all' uomo più prossima di se stesso, come quello cui la natura medesima ha impresso un amore verso se stesso così tenero, che con ragione si reputa un forsennato colui, il quale concepisce odio contro il suo proprio individuo, e desidera che gli avvenga piuttosto male che bene. Un tale *amore di se stesso* non è ingiusto, quante volte non sia disordinato. Imperocchè non è esso altro, che un affetto, mediante il quale alcuno gode delle sue perfezioni e felicità, e s' impegna di conservar le medesime, e di giorno in giorno vieppiù accrescerle e nobilitarle. Perchè poi Dio ha voluto la nostra esistenza, e ci ha ricolmati di molte singolari perfezioni, anzi ha voluto che noi avessimo pronti i mezzi per conseguire la vera felicità; egli è fuor di dubbio, che il medesimo ha voluto ancora che ci procuriamo la nostra conservazione; che ci custodiamo ed accresciamo le nostre perfezioni; e che procuriamo di acquistare la vera felicità, e godere di essa, cioè che ci amiamo (§. XCII.).

§. CXL.

Qual è , ed in che consiste quest' amore di se stesso ?

Da ciò noi abbiamo già di sopra dedotto , che l' uomo è obbligato a non omettere alcuna di quelle cose , le quali concorrono a fargli acquistare , conservare , ed aumentare la sua perfezione e felicità , purchè ciò si possa eseguire senza violare l' amore divino (*a*) (*).

§. CXLI.

Quanti sono gli oggetti del medesimo ?

Se dunque l' uomo in forza della volontà di Dio ottimo massimo è obbligato a tutte quelle cose , che riguardano l' acquisto , la conservazione , e l' accrescimento della sua perfezione e felicità (§. CXI.) , ed esso costa di mente e di corpo , e l' una e l' altra sostanza compie la di lui essenza (*Elem. phil. mor.* §. 11.) , ne siegue che lo stesso debba *perfezionare* la *mente* ed il *corpo* ; e perchè due sono le facoltà della mente , cioè l' *intelletto* e la

---

(*a*) Sicchè noi non prestiamo a noi stessi questi doveri pel solo motivo di essere felici (imperocchè abbiamo di sopra già fatto conoscere che s' ingannano coloro , i quali adottano questa massima ; ed a quali. Di lor *giustizia l' util solo è madre* , ma sol perchè Iddio vuole che noi badiamo alla nostra perfezione e felicità (§. LXXVII.). Quanto dunque dobbiamo a noi stessi , non consiste in altro , che nell' impegno della stessa nostra perfezione e felicità ; non è però quest' impegno la causa , che ci costrigne ad un tal dovere.

(*) Ed in ciò appunto consiste l' indole dell' amore di se stesso. (*N. T.*)

volontà (*Elem. phil. mor.* §. 15.), perciò è obbligato ad impegnarsi di conseguire, conservare, ed aumentare la perfezione dell' uno e dell' altra, e conseguentemente i doveri dell' uomo verso se stesso parte riguardano la perfezione e la conservazione di tutto l' *uomo*, parte dell' *intelletto*, parte della *volontà*, e parte finalmente del *corpo*, e dello *stato esterno* del medesimo (*a*).

§. CXLII.

I doveri verso se stesso non si debbono disgiungere o separare.

Dalle cose fin quì dette si deduce che questi doveri non si debbono separare, e perciò non si deve trascurare nè la mente nè il corpo: se però avvenga, che non sia possibile adempiere i doveri riguardanti l' una e l' altro, allora dobbiamo noi scegliere fra più beni o perfezioni, le quali non possiamo conseguire tutte insieme, quella che è più eccellente ed oltremodo necessaria (§. 94.); ed

---

(*a*) Si deve ciò notare contro i principj di Socrate, e di altri antichi, i quali stimavano non essere il corpo parte dell' uomo, ma soltanto stromento di esso, e che le cose esterne non appartengan mica all' uomo. Così parla Simplicio *in proem. comment. ad Epictet. p.* 5: *Che se l' uomo comanda al corpo, e 'l corpo non comanda a se stesso, egli è manifesto che l' uomo non è il corpo, e neppur l' uno e l' altro nello stesso tempo per la medesima cagione.* Ed indi a poco soggiugne: *colui, il quale ha cura del corpo, non ha cura dell' uomo, nè di quelle cose, che son proprie dell' uomo, ma dell' istromento: quegli poi, che attende al danaro e ad altre cose di simil fatta, non ha cura nè dell' uomo, nè dell' istromento di esso, ma di quelle cose, le quali servono all' istromento istesso.* Non senza chiasso ed ostentazione venivano spacciate siffatte massime dagli antichi, mentre sono esse non solo false e sciocche, ma ancora piucchè mai perniciose.

essendo la mente assai più eccellente del corpo (*Elem. phil. mor.* §. *13.*), ne viene in conseguenza che dobbiamo in questo caso badare più a perfezionare la mente che il corpo, ma non però si deve trascurare all' intutto o l' una o l' altra parte che costituiscono la nostra persona (*a*).

§. CXLIII.

L' uomo è obbligato a conservar la vita, e ad evitare la morte.

Per quello che riguarda *tutto l' uomo* è da riflettersi, che la perfezione e felicità di esso non consiste in altro, che nel serbarsi intatta l' unione della mente e del corpo; poichè venendo disgiunte queste parti persevera bensì nella sua esistenza la mente come immortale (*Elem. phil. mor.* §. *13.*), ma non già l' uomo. E perchè si dice, che l' uomo *vive*, fino a che duri illesa quell' unione della mente e del corpo; e che *muoja*, tostochè si separino l' una dall' altra tali parti essenziali, perciò siegue che l' uomo è obbligato assolutamente a conservar la sua vita ,e quindi ad evitar la morte, e di-

---

(*a*) Sicchè operano contro il dovere coloro i quali hanno tutta la cura del corpo, e lasciano imbrutire la mente. Ma neppure adempiono il dovere tutti quelli, i quali pel desiderio di sapere e perfezionare il loro intelletto, si danno alla lettura de' libri in tal guisa, che per così dire ci muojono su di essi. Non si deve dunque mettere in non cale nè l' uno nè l' altro dovere, sebbene se taluno e. g. addetto allo studio teologico s' accorga non potergli superare o tempo o comodo per unire allo studio della teologia altri studj, che per altro sono ad esso di ornamento, non però assolutamente necessarj, opererà egli molto bene ed ordinatamente preferendo ciò ch' è più eccellente al meno eccellente, ciò ch' è necessario al meno necessario. Il celebre Wolfio ha trattato solidamente quest' argomento (*ibid.* §. 225.).

struzione di se stesso; eccetto il caso, in cui essendo la mente sicura di poter conseguire mediante la morte un bene più nobile della vita, esso prescelga non già spontaneamente la morte medesima, ma quando ella a lui sovrasta, la subisca con intrepidezza e coraggio (§. CXLIV.) (*a*).

§. CXLIV.

È perciò ingiusta la morte volontaria.

Da ciò che si è detto (§. *preced.*) si deduce che agiscono contro il dovere coloro, i quali danno a se stessi violentemente la morte. Questa proposizione si può facilmente dimostrare anche in altre guise, come a dire che un' azione di simil fatta sia contraria alla natura dell' amore e all' indole del bene, e che perciò involga contraddizione

---

(*a*) Sicchè si deve dire che avesse perduto il senno Egesia chiamato il *persuasor della morte*, il quale credeva che l' uomo fosse obbligato a dare a se stesso la morte, e procurava di persuadere questa follia ad uomini non men forsennati di lui mediante tale apparato di argomenti, che quelli in folla andavano a gettarsi nel mare. *Cic. Tusc. quest. 1. 34. Valer. Max. 8. 9.* Imperocchè se noi pensiamo esser fuor di senno colui, il quale concepisce odio contro di se stesso (§. CXXXIX.); neppur dobbiamo certamente dire, che quelle cose, le quali sognò, e operò Egesia; *Non sani esse hominis, non sanus juret Orestes* :

> Nascon da mente stolta, e 'l folle Oreste
> Neppur le affermerebbe;

tanto più che quello facea consitere ogni cosa nel piacere, e non avea speranza ed aspettazione di qualche futura felicità, che avesse potuto rendergli dispiacevole la vita presente, e dolce la morte. All' incontro l' Apostolo niente bramava oltre il dovere, quando desiderava essere sciolto dal corpo; nè meritavan rimprovero per tal riguardo i martiri, i quali poggiati sulla speranza certa della gloria futura non temevan per niente i tormenti, ed i supplizj; appunto perchè quel male minore che ci priva d' un male maggiore, e ci rende partecipi d' un bene migliore e più eccellente, esso è piuttosto bene che male (*Elem. mor. phil.* §. CLII. unito al CLI.).

(*Elem. phil. mor.* §. 153.) ; che una tal morte volontaria non possa stare insieme colla fiducia, che debbe riporsi in Dio ; e coll' obbligazione di riposare nella divina volontà, quali cose abbiamo di sopra dimostrato (§. CXXXIV.) doversi annoverare nella classe dei doveri dell' uomo verso Dio. Ma oltracciò non par fuor di proposito aggiugnere quì questo solo argomento. L' uomo è obbligato ad amare un altr' uomo come se stesso, e perciò se medesimo come gli altri uomini (§. XCIII.) ; ma l' amor di giustizia non ci permette d' uccidere un altr' uomo. Dunque l' amore istesso non soffre nè ci permette, che ammazziamo noi stessi (*a*).

§. CXLV.

È ancora ingiusta la noncuranza della vita e della sanità.

Dagli stessi principj poc' anzi esposti (§. CXLIII.) è chiaro che agiscono contro il proprio dovere tanto quelli, i quali per effetto di straordinarie fatiche, o in forza di lusso e libidine accelerano a se stessi la morte, o poco badano alla loro sanità, quanto quelli, i quali non essendo obbligati nè dalla necessità, nè dal dovere espongono volontariamente

(*a*) Ma così devesi ragionare con quelli, i quali a bella posta, e con mente sana vogliono infierire contro di se stessi, non già con coloro che in forza di furore o di pazzia tolgono a se stessi la vita. A questi non si deve neppure imputare un' azione sì orrorosa (§. CVI.) ; in quanto ai primi poi, perchè non può essere che abbiano commesso un tale attentato senza alcuna cagione, devesi dire, che ad essi ha quasi strappata così truce risoluzione o la coscienza rea di qualche delitto o la somma delle disgrazie, dalle quali vengono oppressi, o finalmente il timore d' una spietata e vergognosa morte.

se stessi ai pericoli, e così essi medesimi, secondo il proverbio, si recano il malanno addosso, cioè son essi gli autori del proprio male (*a*).

§. CXLVI.

Doveri dell' uomo in riguardo all' intelletto. La cultura del medesimo a tutti cumune.

La perfezione dell' intelletto umano consiste senza fallo nella conoscenza del vero, e del bene (*Hist. philos.* §. 1.). Or essendo l' uomo obbligato a conseguire, conservare, ed accrescere una tal perfezione, seguita, che esso debba affaticarsi per fare acquisto della perspicacia della mente, e della facilità di saper discernere il vero dal falso, ed il bene dal male, e

---

La prima di queste cagioni certamente non scusa, perchè v' è il mezzo di riconciliarsi colla coscienza. Le altre due pare che abbiano qualche pretesto, onde venire ammesse; perchè sembra doversi giusto scegliere tra due mali fisici il minore (*Elem. phil. mor.* §. 152.). Ma se la morte volontaria non è un male fisico, ma un male morale, in cui non cade scelta; e se non si può immaginare disgrazia e dolore, che non possa e debba raddolcirsi mediante l' acquiescenza nella divina volontà; che anzi è ordinariamente un eccessivo furore il voler morire per non morire, secondo parla Marziale *Epigr.* 2. 80.; perciò neppure in questi casi si può dire, che alcuno sia padrone della sua vita, e possa dare a se stesso la morte. Wolff. *Philos. moral.* §. 340.

(*a*) Imperocchè chiunque è autore o causa di qualche azione, deve certamente soffrirne l' imputazione (§. CV.). Or chi mai potrebbe dubitare che sia causa della sua morte colui, che con intolerabile fatica tormenta se stesso? che per effetto di lusso e libidine abbatte e consuma le forze del corpo e della mente? che non bada punto alla sua salute, e senza necessità si espone a manifestissimi pericoli? Se dunque anche nel foro umano in virtù della legge Cornelia deve riputarsi qual sicario non solo chi con dolo malo uccide un uomo, ma benanche colui, il quale ha dato causa alla morte *l.* 16. §. 8. *D. de poen.*, *l.* 1. *D. ad L. Cornel. de sicar.*, non si può porre in dubbio, che nel foro divino sia molto più reo di suicidio colui, il quale è stato causa a se stesso della sua morte.

non tralasciare veruna occasione di apprendere o per mezzo degli altrui insegnamenti, o mercè i libri, o finalmente in forza dell'esperienza le verità utili, ed i precetti riguardanti il bene ed il male (*a*); e se mai il medesimo sia di tal condizione, che non possa imparare tutte quelle cose che sono utili, egli è tenuto di sapere almeno, e ad avere in pronto le cose migliori e più necessarie (§. CXLVI.).

§. CXLVII.

E propria a ciascuno in particolare.

Dalla quale ultima proposizione (§. *preced.*) siegue che siccome tutti sono ugualmente obbligati ai doveri finora menzionati; così ciascuno specialmente è obbligato a quella cultura d'intelletto, la quale convenga all' indole di esso, ed alle forze del suo ingegno, come pure al fine ed alla condizione della sua vita, e che perciò debbe ognuno esplorare la propria indole, e le proprie forze, poichè il medesimo appena merita scusa se sconsigliatamente e contro la propria inclinazione, o da se stesso si appigli ad un genere di vita, al quale non è idoneo, o cerchi di farlo abbracciare dagli altri che sono o sottoposti alla di lui potestà, o affidati alla sua direzione (*b*).

(*a*) Quessta conoscenza è ugualmente necessaria a tutti, parte perchè la volontà non può volere se non quello, che l'intelletto le ha rappresentato come buono, nè abborrire se non ciò, ch' essa ha conosciuto come male (§. XXX.), parte perchè vengono imputate le azioni anche commesse per effetto d' ignoranza, quante volte l'uomo poteva e doveva conoscere la legge (§. CVIII.). Disse dunque ottimamente Sofocle *in Antigone v. 1321. Il sapere è il mezzo principale per giungere alla beatitudine e felicità.*

(*b*) Sicchè la coltura dell'intelletto, alla quale siamo obbligati,

§. CXVIII.

Doveri in riguardo alla volontà.

La perfezione della *volontà* non consiste in altro che nell' abborrire il male. E perchè noi non appetiamo il bene, se non abbiamo conosciuto la sua eccellenza mercè il lume dell' intelletto, e non abborriamo se non ciò, che abbiamo appreso come male (§. XXX.), da ciò anche con ragione si deduce, che noi non dobbiamo contentarci d' una conoscenza qualunque del bene e del male, ma che siamo tenuti di procurare che essa sia viva ed efficace; che dobbiamo non solo appetire il bene qualunque esso sia, ma benanche fra molti beni il più eccellente, e 'l più necessario; che anzi non

---

è o *generale*, della quale si è parlato (§. CXLVI.), e ad essa tutti gli uomini sono ugualmente obbligati; o *speciale*, della quale si è fatta menzione nel presente (§. CXLVII.): , ed a questa è tenuto ciascuno in particolare. Il fondamento della prima è la ragione che abbiamo comune con tutti gli uomini, e che dobbiamo per quant' è possibile impegnarci di perfezionare. Quello poi della seconda è l' indole di ciascuno, cioè le forze del giudizio, dell' intelletto, e della memoria, le quali non essendo le stesse in tutti, nè del medesimo grado, egli è chiaro, che non sono tutti gli uomini idonei allo stesso genere di vita. Quindi si deduce senza dubbio che la *vocazione divina speciale* (se prescindiamo da un' ispirazione divina e straordinaria) non è altro che la volontà di Dio in riguardo alla scelta d' un dato genere di vita da doversi elegger dall' uomo, manifestata per mezzo delle prerogative dell' animo e del corpo al medesimo concedute. Di essa parla Persio nella Satira 3. v. 71.

. . . . . *Quem te Deus esse*
Jussit, et humana qua parte locatus es in re,
Disce.

Quanto alla patria dar ti sia concesso,
Quanto ai parenti, ed in qual posto il Nume
Nell' umana repubblica t' ha messo,
Questo impara.

Traduz. di Monti.

dobbiamo neppure abborrire quel male, che possa farci partecipi d' un bene maggiore; e finalmente che siamo obbligati ad appetire il sommo bene in preferenza degli altri, ed a soffrir volentieri la privazione di tutti i rimanenti beni, quante volte non possiamo acquistare e posseder quello senza la perdita di questi (*a*).

§. CXLIX.

L' emendazione della volontà è sommamente necessaria.

Inoltre perchè colui, il quale è obbligato al fine, è anche obbligato ai mezzi conducenti al fine, perciò siegue, che coloro, i quali tendono alla somma felicità non debbono tralasciare alcuna di quelle cose, le quali vengono comandate dalla retta ragione, e che da noi sono state diffusamente spiegate in altro luogo (*Elem. phil. mor.* §. 249.), ma che notte e dì debbano seriamente pensare all' emendazione della loro mente, a regolar le passioni mercè la ragione (*b*), e finalmente a svellere sempre più dall' animo i vizj.

(*a*) Quindi già altrove facemmo conoscere che sono in errore coloro, i quali credono che la somma felicità, alla quale in questa vita tendiamo, consista nel godimento di tutti i beni, come fu Platone presso Cicerone *quaest. Acad.* 1. 16. Imperocchè non convenendo ciò all'uomo, nè alla condizione di questa vita, siegue che siamo obbligati a fare ogni sforzo almeno per conseguire il bene sommo, e fra tutti il più eccellente, che il nostro Salvadore a proposito chiama την αγαθων μεριδα, *Luc.* 10. 40. cioè *la porzione migliore* (*Elem. phil. mor.* §. 139.).

(*b*) . Imperocchè sovente i soli impetuosi movimenti dell'animo agitano talmente l' uomo, che lo fanno deviare dal suo fine, e che perciò o resti privo della vera felicita, o venga a fare della stessa una lagri-

*

§. CI.

Obbligazione a perfezionare, e conservare il corpo.

Vi rimane *il corpo*, la cui perfezione perchè non consiste in altro, che nel dover essere tutte le sue parti idonee ai movimenti necessarj, anche da ciò siegue, che noi siamo tenuti di conservarci la sanità, e quindi non solo nel mangiare, e bere, ma benanche nella fatica, e nell' esercizio del corpo dobbiamo aver di mira la conservazione della salute, dell' agilità, e l' acquisto di forze sempre

---

mevole perdita. Inoltre generalmente non adempirà mai al proprio dovere chiunque non tiene a freno le passioni, come quelle le quali pervertono e guastano in guisa il giudizio dell' animo, che nulla più si fa rettamente e ordinatamente (*Elem. phil. mor.* §. 35.).

Onde a proposito disse Papino Stazio *Thebaid. lib. 10. v. 626.*
. . . . . *Ne fraenos animo permitte calenti :*
Da spacium, tenumque moram, mala cuncta ministrat
Impetus.

Non imbrigliare il core
Nell' atto ch' è agitato,
Aspettalo calmato
L' indugio gioverà.

Se mai nel suo bollore
Risolver tu vorrai,
I danni poi vedrai,
Che l' impeto farà.

Infatti *la ragion di colui che vogliasi raffrenare, è valevole a tanto finchè sia lontano dalle passioni. Ma se con esse vada di concerto e rimanga guasta dalla loro malvagità, non è capace neppure di moderarle, mentre avrebbe prima potuto vincerle. Perciocchè la mente agitata e scossa che sia una volta, riman preda di chi le diede il primo assalto. Seneca de ira l. 7.*

maggiori (a); e che all' incontro dobbiamo per quanto umanamente si può evitare ogni distruzione del nostro corpo, ed ogni mutilazione delle nostre membra.

§. CLI.

Fino a qual segno l' uomo è obbligato ad acquistar le ricchezze?

Ma indarno s' inculcano queste cose, quando alcuno viene oppresso dalla povertà in guisa, che non trovasi in istato di prefiggere a se stesso un utile metodo di vita, nè possa a suo talento porre una regola alle sue fatiche. E perciò facilmente si comprende, che l' uomo non può stare senza un corredo di cose necessarie a mantener decorosamente la la vita ed il suo stato. Quale corredo chiamandosi *facoltà*; oppure essendo più abbondante, *sostanze* o *ricchezze*, ne siegue, che ciascuno sia obbligato ad acquistare quelle facoltà, le quali ha egli occasione

---

(a) Ma anche qui deve ciascuno avere riguardo al proprio stato e condizione. Imperocchè quella robustezza, agilità, destrezza che si richiede in un atleta, non è necessaria in un fabbro. Diverse debbon essere le prerogative d' un fabbro da quelle d' un soldato; e quelle d'un soldato da quelle d' un uomo dotto. Da ciò apparisce che anche gli esercizj del corpo non debbano essere gli stessi per tutti, e che perciò sia necessaria la prudenza, la quale detta che ciascuno conosca il proprio fine, e prescelga i mezzi atti a conseguirlo. Anzi si deve avere in considerazione anche l'età. Il vecchio, dice Cicerone *Cat. maj. cap. 9.* se ha senno, *non desidera le forze d'un giovinetto, nè il giovinetto quelle d' un toro o d' un elefante.* E perciò l' esercizio del vecchio dovrà esser diverso da quello del giovane. Lo stesso Cicerone soggiugne *ibid. cap. 2. devesi combattere quasi contro una malattia, così contro la vecchaja: si deve avere riguardo allo stato della sanità, si devono usare moderati esercizj, si deve mangiare e bere per ristorare, non per opprimere le forze, ec.*

di procacciare con giusti mezzi, ed avendole giustamente àcquistate conservarle, e con prudenza compartirle (*a*).

(*a*) Non perciò dunque noi veniamo ad approvare l'*avarizia*, vizio fra tutti i vizj il più orrendo, e turpe. Imperocchè l'avaro cerca le ricchezze per motivo delle stesse ricchezze; all'incontro l'uomo che ama se stesso conforme alla prudenza, le cerca, affin di menare una vita decorosa. Il primo ha per giusto ed onesto qualunque lucro; esso crede lecito ogni mezzo anche turpe ed ingiusto, quando trattasi d'accumular danaro; simile ad Euclione ha sempre, se non nella bocca, almeno nella mente quell'antimorale e sedizioso dettato:

O cives, o cives, quaerenda pecunia primum,
Virtus post nummos.

O cittadini, il nostro pensier primo
Sia l'acquistar danaro, e poscia segua
L'altro della virtù!

Il secondo non cerca ricchezze con ingiusti modi, ma si avvale della buona occasione di giustamente acquistarle. Finalmente l'avaro non cessa di andare in traccia di ricchezze, e dopo di averle rintracciate, di esse miserabile si astiene, e teme di farne uso; al contrario l'uomo saggio diversamente la discorre, ed ha in bocca quelle parole di Orazio *Epod. 1. v. 31.*

. . . . Haud paravero,
Quod haud avarus ut Chremes terra premam,
Discinctus aut perdam ut nepos.

. . . . No vo', Cremete avaro,
Ch'ampj tesori a me la terra asconda;
Nè il gruzzol mio di Nomentano al paro,
Vo' che dissipi il vento, e inghiotta l'onda.

Traduz. di GARGALLO.

Egli dunque comparte con prudenza le sue facoltà, affinchè non si riduca alla necessità di vivere a spese altrui, o di estorquere vergognosamente l'altrui danaro; affinchè non sia di ludibrio a' nemici; affinchè i creditori, ed i malvagi usuraj non assediino giorno e notte la sua casa; affinchè non manchi di che soccorrere agli amici; affinchè finalmente essendo morto non venga giustamente rimproverato dai suoi figli rimasti per colpa sua nello stato di mendicità. Chi dunque potrà negare che queste cose appartengono al dovere dell'uomo probo e dabbene?

§. CLII.

E perciò alla fatica, ed all' industria.

Dal chè facilmente si vede, che se non si può conseguire il fine senza i mezzi, e non si dà mezzo più atto della fatica, e dell' industria per procacciarsi le facoltà necessarie, sia ognuno obbligato a subire con animo costante e forte quelle fatiche, che consieguono quel genere di vita, che si ha egli una volta prescelto, e che perciò operi contro il dovere colui, il quale appunto per menare una vita oziosa viene oppresso da un' estrema miseria, e da una ignominiosa povertà, mentre pel contrario non si deve imputare la povertà a colui, che sebbene non tralasci di fare ogni sforzo per non soggiacere ad essa, ciò non ostante o per pubblica o privata calamità viene a decadere dalla prospera fortuna (§. CVI.), ovvero a colui, al quale senza sua colpa non si offre occasione alcuna di poter fare acquisto (§. CXIV.) (*a*).

(*a*) È dunque dovere dell' uomo dabbene di badare all' una e all' altra cosa, cioè a non farsi scappar di mano l' occasione di fare qualche acquisto, e a soffrir di buon animo l' onesta povertà. Ambedue questi doveri furono adempiuti dal S. Giobbe, il quale avea imparato non solo ad acquistar le ricchezze con mezzi giusti, e leciti, ma ancora a sopportar la povertà con pazienza. L' uno e l' altro dovere venne unito anche da Orazio, il quale lamentandosi secondo il suo solito della volubile fortuna disse così:

Laudo manentem. Si celeres quatit
Pennas, resigno, quae dedit, et mea
Virtute me involvo, probamque
Pauperiem sine dote quaero.

L' inchino stabil Dea; se il vol riprende,
Suoi don rassegno a lei, putta volubile:
Virtù m' è schermo, ed il seguir m' è pregio
Povertà senza fasto e senza fregio.

Traduz. di Gargallo.

§. CLIII.

E similmente a conservare, e ad accrescere la stima.

Inoltre se l'uomo è obbligato a non tralasciare alcuna di quelle cose, che tendono all' acquisto, conservazione, ed accrescimento della sua felicità (§. CXL.), nessuno certamente potrà dubitare, che a tale acquisto, conservazione ed accrescimento contribuisca soprattutto *la stima*, la quale non consiste in altro, che nell' altrui favorevole giudizio della nostra virtù, e delle nostre perfezioni. Imperocchè viene reputato degno della felicità colui, della cui virtù e perfezione tutti hanno buona opinione, e perciò non omettono alcuna di quelle cose, che contribuiscono all' acquisto, conservazione, ed accrescimento della di lui medesima felicità. Sicchè la *stima* sarà un mezzo di acquistare, conservare, ed accrescere la felicità, e da ciò siegue che sia dovere di ognuno badare alla fama, ed alla stima (*a*),

---

(*a*). Se questo dovere obbliga anche quelli, i quali non hanno mai o estenuata o estinta la buona opinione, che gli altri di essi aveano, mediante qualche azione turpe o enorme misfatto; quanto più deve obbligar coloro, la cui giovinezza non fu forse esente da qualche rimprovero, ed odiosità, affinchè cancellino tal macchia colla pratica della virtù, e quindi badino alla propria stima? Può servir di esempio Temistocle, del quale così parla Cornelio Nipote *cap. 1.; la di lui contumelia non lo abbattè, ma incoraggiollo. Imperocchè avendo considerato, che essa non potevasi cancellare senza una somma sollecitudine e premura, si applicò tutto alla repubblica impiegandosi con impegno al servigio degli amici, ed a ricuperar la perduta stima; onde avvenne, che in breve tempo potè divenire illustre e famigerato.* Così osserva Svetonio *Tis. cap. 7.* che anche Tito Cesare, il cui cuore ne' primi anni della sua giovinezza s'era disordinato per qualche trascorso nel vizio, si ritrasse dal disordine mediante il rossore e 'l timor dell' infamia. Altri esempj di simil fatta ci vengono somministrati da Valerio Massimo 6. 9. e da Macrobio *Saturn. 2. 9.*

e ne' privati, e pubblici affari adoperarsi nel modo, che la ragione ordina e prescrive; e finalmente non solo conservarsela colle azioni lodevoli, ma ancora, se sia possibile, giornalmente accrescerla.

§. CLIV.

Ed a confutar le calunnie.

Se ognuno è obbligato di conservarsi la fama e la stima (§. CLII.), e questa viene spesso volte denigrata dalle altrui *calunnie*, cioè da que' bugiardi discorsi, che gli altri fanno dei nostri vizj, e delle nostre imperfezioni, ne siegue che non si debba omettere alcuna di quelle cose, le quali sono necessarie a confutare non men coi fatti che colle parole le calunnie, purchè non sieno esse sì putride e sfacciate, o di tanto poco credito sia colui, che n' è l' autore (*a*), che sia meglio vendicarle con un generoso disprezzo.

(*a*) Queste si chiamano *calunnie manifeste*, le quali chi crede doversi confutare con molta premura mercè le parole, costui certamente sembra volersi occupare a trattar con impegno grandi bagattelle. Siffatte calunnie incutono all' uomo dabbene un timore simile a quello, che possa incutere l' abbajare, che fanno i cagnolini. E colui, il quale le proferisce, esso non danneggia l' altrui, ma la propria stima. A proposito dice Simplicio *Comment. ad Epictet. cap. 64.: per esempio se è giorno, il sole trovasi sulla terra illuminandola colla sua luce. Se alcuno crede essere ciò falso, non avviene alcun danno all'ordine della natura, il quale è verissimo, ma a colui, che di esso ha un erroneo sentimento. Così ancora, chi contro ciò che detta il dovere, ti oltraggia con delle calunnie, e ti fa del male, esso viene a soffrir nocumento, non già tu, cui non si reca nocumento alcuno, nè si fa alcun male.*

Tutt' altro però devesi dire della *calunnia speciosa*, cioè di quella, la quale va unita con qualche probabilità, e che perciò può sorprendere non solo i poco accorti, ma ancora i più saggi ed avveduti. Imperocchè colui il quale non confuta una tal calunnia con giusti ed efficaci

§. CLV.

I doveri verso noi stessi debbono mai in alcuna necessità preferirsi ai doveri verso Dio?

Sebbene quest' amor di se stesso sia giustissimo, egli è certo però, ch' esso diviene vizioso, tostochè alcuno sconvolgendo l' ordine dell'amore ami se stesso con amore più intenso di quello, con cui ama Dio ente perfettissimo (§. XCII.). E da ciò abbiamo di sopra dedotto (§. CXL.), che allora tutti questi doveri verso noi stessi sono conformi alla retta ragione, quante volte si possono adempire senza offendere il divino amore. Dal chè facilmente si vede che non sempre sia vero ciò, che comunemente si spaccia, cioè *che la necessità non ha legge* (a).

---

mezzi, nè giustifica la sua riputazione, egli sembra disperare della sua causa, e quindi viene a mancare al proprio dovere, il quale inculca doversi conservare, e difendere per quanto si può la stima e la buona fama, la quale ci è tanto cara quanto la vita istessa.

(a) Gli uomini hanno quasi sempre in boca siffatta regola, e se ne avvalgono come l' avessero intesa dal tripode, ove si spacciavano una volta gli oracoli, e come non vi fosse cosa turpe, e nefanda che non potesse venire scusata dalla necessità. Euripide *in fragm. et Hippolyt. object.* esprime siffatto sentimento colle segnenti parole:

Quoties periculum est, ex mea sententia
Necessitati debet et lex cedere.

Qualora v' è periglio,
Secondo il parer mio:
Ad ogni legge addio
Dice necessità.

Claudiano *in Eutrop. lib. 2. v. 595.*, anche afferma lo stesso colle seguenti espressioni:

§. CLVI.

Qual è il fondamento del favore della necessità?

Se dunque questa regola non sempre, ma pure qualche volta esercita il suo uffizio (§. *preced.*), ne siegue che si debbono distinguere varj casi; e perchè in quelle azioni, che ci vengono estorte da un imperiosa necessità, nessun' altra circostanza può far cambiare aspetto alla cosa, che o la stessa *necessità*, o la natura della *legge*, o l' indole *del dovere*, che si deve tralasciare, egli è chiaro, che queste tre cose si debbono da noi esaminare con alquanto maggiore accuratezza e diligenza, se abbiamo a grado d' investigare fin dove la necessità abbia o no legge.

Suprema pericula semper
Dant veniam culpae,

I gran perigli sempre
Al reo delitto sono
Di scusa e di perdono.

Or se ciò fosse assolutamente vero, avrebbero gravemente peccato contro se stessi i martiri, i quali non ostante un tal favore della necessità, per quanto venissero cruciati da ogni sorta di tormenti, non si lasciarono indurre a gettare nel fuoco un tantino d' incenso in onor degl' idoli: nè avrebbe agito con minore stolidezza Giuseppe, il quale volle piuttosto esporsi al pericolo di perdere la vita, e la libertà che condiscendere alle libidinose voglie della sua padrona. Anzi nessuno, che sia di mente sana potrebbe imputare a colpa la fuga ad un soldato, se costui conoscendo di non poter resistere al nemico, che gli sovrasta, francamente abbandona il suo posto. Sarebbe inutile aggiugnere altri esempj, mentre quelli che già sonosi rapportati, bastano a far vedere, che siffatta regola non sia generalmente vera e soda.

§. CLVII.

Cosa è necessità, e di quante maniere?

Per necessità noi quì intendiamo quello stato dell' uomo, in cui esso non può ubbidire alla legge senza suo pericolo. Quale pericolo quante volte riguarda la stessa vita, la necessità sarà estrema (*a*); quando poi esso non sovrasta alla vita, a proporzion della sua grandezza, la necessità si chiamerà *maggiore*, o *minore*. Così ancora chiamasi necessità *assoluta* quella, la quale non si può evitare in altra guisa, che col violare la legge; *rispettiva* poi quella, cui certamente evitar potrebbe un altro, ma non già colui, il quale si trova in essa.

§. CLVIII.

Quale necessità merita favore?

Or facilmente comprende ognuno, che debbe valutarsi non solo la necessità *estrema*, ma talvolta ancor quella, in cui trovasi la vita in pericolo. Imperocchè dandosi alcune calamità più acerbe ed in-

---

(*a*) Così era *estrema la necessità*, che sovrastava ai martiri, i quali o dovevano soggiacere ad uno crudelissimo supplizio, o maledire Gesù Cristo. All' incontro non era estrema quella necessità, mercè la quale Giuliano l' Apostata costrigneva i Cristiani ad apostatare; poichè esso li escludeva dalle scienze, dagli onori, e dalla milizia. Era *in una necessità assoluta* Daniello, cui minacciavasi il venire esposto alle fiere, se non avesse cessato di porgere al vero Dio le sue preci. Era *rispettiva* quella, in cui trovavasi Davidde, allorchè o esso dovea morir di fame o cibarsi del pane sacro chiamato *pane di proposizione*. Imperocchè un altro, che avesse viaggiato senza precipitosa fuga, avrebbe facilmente ritrovato altro pane, di che avesse potuto ristorarsi, e così riparare alla sua fame.

soffribili della stessa morte, chi mai potrà dubitare, che que' dolori, che sono intollerabili, la perdita degli occhi, e simili disgrazie non atterriscano anche un uomo il più intrepido, e costante? Inoltre perchè quando apparisce altro scampo, fra due mali fisici devesi eleggere il minore (*Elem. phil. mor.* §. 157.), perciò siegue che la necessità assoluta merita favore (§. CLVII.), e la rispettiva allora può meritarlo, quante volte colui, il quale si versa in essa, non abbia procurato a se stesso mediante la sua cooperazione un male di simil fatta (*a*).

(*a*) Se alcuno si espone volontariamente al pericolo, esso è la causa di quella necessità, in cui si trova, e perciò a lui stesso si deve imputare l' evento (§. CV.). Nessuna cosa può scusare colui, al quale l' azione viene imputata, e conseguentemente non potrà scusarlo neppure la necessità, se dal medesimo è dipeso il venire da quella sopraffatto ed oppresso. Quindi non meritò alcun favore la necessità cui si espose un certo tale, che tolse e lacerò l' editto affisso contro i Cristiani, e perciò condotto avanti al giudice fu non solo tormentato, ma benanche legittimamente bruciato, secondo attesta Lattanzio *de mor. persequut. cap.* 13. Se dunque il medesimo costituito in tali angustie avesse fatta qualche azione contraria all' onestà ed alla giustizia soltanto per isfuggire la morte ed i tormenti, chi mai potrebbe negare, che avesse malamente operato? Può servir di esempio un certo Quinto, del quale la Chiesa di Smirne fa menzione nella lettera riguardante il martirio di S. Policarpo, ove leggesi che quello essendosi volontariamente esposto al martirio, ed avendo dato l' impulso agli altri di fare lo stesso, alla vista delle bestie apparecchiate per divorarlo, subito giurò pel genio di Cesare, e si contaminò mercè un abominevole sacrifizio. Per tal motivo i Smirnesi danno il seguente serio avvertimento: *noi dunque o fratelli non approviamo coloro, i quali spontaneamente si presentano al martirio, ed offrono se stessi, mentre tutt' altro ci viene comandato nel Vangelo.* Si leggono simili insegnamenti presso Origene *ad Joan.* 11. 35. *Tom.* 31.

§. CLIX.

Le leggi umane e le divine affermative ammettono l' eccezione della necessità.

Inoltre perchè la legge è o *divina* o *umana*, o *affermativa* o *negativa* (§. LXIV.), ed all' incontro l' uomo ancorchè sia sommo imperante non può obbligare alcuno a subir la morte senza motivo, perciò siegue che le leggi *umane* si debbono intendere generalmente coll' eccezione della necessità (*a*). E sembra doversi dire lo stesso delle leggi divine *affermative*, per la ragione, che non si può imputare ad alcuno l' omissione dell' azione, quante volte sia mancata l' occasione di agire (§. CXIV.), eccettuato però il caso, in cui l' omissione dell' azione sia di tal fatta, che venga a ridondare in dispregio del supremo Nume; imperocchè allora concorre insieme coll' affermativa anche la legge negativa, la quale ci comanda di non far cosa alcuna, che ridonda in dispregio di Dio (§. CXXXI.). A questo si rapporta il fatto di Daniello. *Dan.* 6. 12.

(*a*) Tutte queste cose sembrano chiare. Allorchè gli uomini si sottoposero all' impero civile, conferirono al sommo imperante tutte quelle cose, senza delle quali non potrebbesi conseguire il fine per cui furono stabilite le città. Quindi essi concedettero al medesimo il dritto della vita e della morte; ma non però indistintamente, perchè ciò si opporrebbe al fine della città, ma solamente nel caso, in cui lo esigesse la salvezza del popolo, e della repubblica, e perciò le di lui leggi si debbano regolarmente intendere coll' eccezione della necessità. Quindi disse molto bene

§. CLX.

Non già le leggi divine negative, che riguardano i doveri verso Dio, e verso noi stessi.

Al contrario è poi per quello, che riguarda le leggi divine *negative*; queste ci obbligano ai doveri o verso *lo stesso Dio*, o verso *noi stessi*, o verso *gli altri uomini* (§. XC.). Quelle cose che riguardano i doveri verso lo stesso Dio sono in se stesse di tal natura, che non si possono giammai omettere senza il dispregio di Dio. E perchè noi siamo obbligati ad omettere tutte quelle cose che vanno congiunte coll' ignoranza del supremo Nume (§. CXXXI.), perciò siegue che non si può dare favore di necessità di tanto peso, che potesse scusar l' uomo, che violerà le leggi divine negative riguardanti i doveri verso Dio (*a*). All' incontro quante volte vengono in collisione due doveri verso noi stessi, non v' ha cosa più sicura quanto l' eleggere tra due mali fisici quello ch'è minore.

Ugon Grozio *de jure belli et pac. I. 4. 7. n. 2.* cioè *che gli uomini sogliono, e debbon fare le leggi avendo sempre in mira l' umana debolezza.*

(*a*) Quindi non può scusare affatto l' azione sua colui, che si è lasciato indurre dalla necessità qualunque ella sia a profferire bestemmie contro Dio, a far sacrifizj agl' idoli, od a macchiarsi con qualche spergiuro. Confessarono tutto ciò anche i profani scrittori, fra quali Giovenale *Sat. 8.* così dice:

Ambiguae si quando citabere testis,
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

§. CLXI.

Le leggi divine affermative circa i doveri verso gli altri ammettono il favore della necessità.

Egli è certissimo che le leggi divine affermative che riguardano i doveri verso gli altri uomini, ammettono il favore della necessità, parte perchè non si può imputare ad alcuno l' omissione dell' azione, se manca l' occasione di agire (§. CXIV.); e parte perchè le leggi dell' amore non ci obbligano a goder dell' altrui più della nostra felicità, e quindi ad amare un altro con amore più intenso di quello, con cui amiamo noi stessi (§. XCI.). E per questo riguardo è vero quel comune dettato: cioè *io sono il più prossimo a me stesso* (*a*).

. . . Se t' avvien che alcuno
T' appelli a testimon di dubbio fatto,
Imperi anche Falaride che il vero
Tradir tu voglia, e col rovente toro
Posto dinanzi a spergiurar t' astringa,
Inconcusso resisti, e viltà credi,
Anzi misfatto, l' antepor per tema
Salvezza ad onestade, e per la vita
Perder quel ben che sol di vita è prezzo.

Sebbene però non si possano scusare quelli che succumbendo alla necessità hanno ammesso un simile misfatto; nulladimeno il sentimento dell' umana debolezza c' induce a compiangere la disgrazia di coloro, i quali da siffatta imperiosa necessità sono stati astretti ad abbandonare il loro costante proponimento; tanto più che sappiamo, che Gesù Cristo nostro divin Salvadore perdonò S. Pietro, allorchè costui si pentì di averlo negato. *Matth.* 20. 1. 75.

(*a*) Così e. g. la legge divina non comanda ad alcuno, che per salvare un altro esso muoja, o che perisca per la fame dando ad un altro quel tozzo di pane, che ha presso di se per ripararla. Ciò nol comanda neppure la santissima legge dell' amore, la quale viene inculcata ai cristiani dalle sacre carte. 2. *Cor.* 8. 13. Quindi a proposito disse Seneca *de Benefic.* 2. 15.: *dabo egenti, sed ut ipse non egeam; suc-*

§. CLXII.

Le leggi negative ammettono il favore della necessità, se questa viene da Dio?

Inoltre le leggi *negative* riguardanti i doveri verso gli altri, posto che la necessità venga da Dio, o vengono a collidersi coi doveri che riguardano la conservazione di noi stessi, o con quelli, che si versano circa la conservazione, ed accrescimento della nostra perfezione e felicità. Nel primo caso, perchè non siamo tenuti di amare un altro più di noi stessi (§. XCIX.), egli è fuor di dubbio, che, trovandoci in qualche necessità che ci opprime, devesi stimare onesto qualunque mezzo atto a salvarci la vita, purchè non sia dipeso da noi il venire così sopraffatti da quel duro colpo della data necessità, oppure sia uguale la condizione di tutti, giacchè l' uguale non gode alcun favôre contro l' uguale (§. CLVIII.). Nel secondo è meglio che noi restiamo privi di qualche perfezione e felicità, che il far perire un altro, affinchè noi possiamo godere una maggior perfezione e felicità (*a*).

---

curram perituro, sed ut ipse non peream. Soccorrerò al bisognoso: ma in guisa che io non rimanga bisognoso: ajuterò colui che stà per perire, ma in modo, che non perisca io stesso. Nè vollero significare altro i dottori scolastici, allorchè stabilirono la seguente regola, *cioè l' amore ordinato comincia da se stesso; ordinata charitas incipit a se ipso.*

(*a*) Imperocchè l' esser privi di qualche perfezione e felicità, è un male fisico, purchè non sia dipeso da noi il restare senza il godimento di essa. Ma il far perire un altro è un male morale, che devesi stimare sempre maggiore del male fisico. Se dunque di due mali fisici si deve prescegliere il minore, e perciò nel concorso del male fisico, e del morale, devesi eleggere il fisico (*Elem. phil. mor.* §. 152.), perciò non peccherà certamente colui, il quale in tal caso desidera anche con qualche suo

§. CLXIII.

Se la stessa necessità viene dalla malizia degli uomini?

E le cose fin quì dette hanno una giusta ragione, quante volte dalla provvidenza dello stesso Dio ottimo massimo immediatamente deriva che noi ci troviamo in tale necessità (§. CLXII.). Imperocchè se viene dalla malizia degli uomini siffatta disgrazia, allora o essi fanno ciò per farci perire, o vogliono assoggettirci alla necessità di peccare. Nel primo caso, perchè noi non siamo tenuti di amare un altro, e molto meno un uomo scellerato con amore più intenso di quello, con cui amiamo noi stessi (§. XCIV), ha tutta la ragione di essere scusato colui, il quale vuole che perisca piuttosto un altro, che lui medesimo. Nel secondo, si debbon da noi soffrire piuttosto i più atroci tormenti, che commettere qualche azione, che possa ridondare in dispregio di Dio (§. CXXXI.) (*a*).

---

danno conservare un altro, e rimuoverlo dal pericolo. Quindi sebbene non meriti di essere rimproverato colui, che in un naufragio avendo afferrata una tavola respinga un altro, il quale vuole afferrar la stessa non bastante a sostener sì l' uno che l' altro; ciò non ostante sembra che sia indegno di scusa colui, il quale per la speranza d' una maggior felicità tradisca il suo amico, cui non poteva tradire senza offendere la propria coscienza.

(*a*) Quindi se noi cadiamo nelle insidie, e nelle spade de' ladri, allora è onesto qualunque egli sia il mezzo, che ci possa salvare, perchè non v'è legge alcuna, la quale ci obblighi a conservare i ladri piuttosto, che noi stessi. Ma sarebbesi malamente condotto Giuseppe, se avesse temuto più il carcere, che l' adulterio, cui volea indurlo coi suoi vezzi la moglie di Putifarre. Imperocchè i ladri ciò fanno per farci perire; all'incontro la moglie di Putifarre volea assoggettir Giuseppe alla necessità di peccare.

§. CLXIV.

Avvertimento riguardante l' applicazione di queste regole ai casi particolari.

Dopo di avere attentamente esaminate tali regole, la maggior parte delle quali sono state da altri ingegnosamente inventate (*a*), non sarà malagevole il giudicare de' varj casi proposti da Pufendorff, e da altri, sebbene, se vogliasi fare un esatto conto, vengono immaginati molti casi, i quali rarissime volte accadono: se ne fingono molti altri, ne' quali si deve risolvere ogni cosa in un sol momento di tempo, nel cui giro non si può, chiamando a consiglio la ragione, decidere cosa alcuna riguardante la giustizia, ed ingiustizia dell' azione da farsi o da omettersi. Infatti ogni altro, il quale ritrovasi fuori del pericolo dopo di aver ponderate le ragioni per l' una e per l' altra parte può facilmente decidere che debbasi fare; laddove riesce ciò difficile a colui, che ritrovandosi in qualche urgentissimo pericolo deve sul fatto decidere e determinarsi. Che però in questi casi è molto a proposito il ripetere quel detto del poeta:

(*a*) Queste regole, almeno in parte vennero proposte da Tomasio *Jurisp. div. 11. 2. 11. e seg.*, non però fatte derivare dagli stessi principj da noi adoperati. Ma egli stesso dipoi stimò che non appartenessero al dritto di natura, e ritrattò quella, colla quale avea stabilito, che tutte le leggi abbiano la sottintesa eccezione della necessità. *Fund. jur. nat. e gent. 11. 2. 19.*

Noi però non vediamo alcuna convincente cagione di omettere, o rimuovere le eccezioni, le quali per le cose già dette apparisce chiaramente che derivano dalla stessa retta ragione.

*

Facile omnes, quum valemus, recta consilia
Ægrotis damus;
Tu, si hic esses, aliter sentires
Terent. *Andr. l. 1. v. 9.*

Ogni sano sa dar buoni
Consigli agli ammalati. Se tu fossi
In me, la cosa ti parrebbe un' altra.

Traduz. di LUISA BERGALLI.

Dunque in tali calamità fia meglio rimettere molte cose piuttosto al giudizio, ed alla misericordia di Dio, che giudicarle con tutto rigore, e tagliar sul vivo come suol dirsi.

§. CLXV.

È egli lecito tagliarsi un membro per salvar la vita?

Così nessuno potrà dubitare, che venga scusato dalla necessità quell' uomo, cui la fortuna ha colto in tali strettezze, che debba o perire, o rimaner privo di qualche membro, quante volte esso creda doversegli tagliare, affinchè non rest' infetta anche la parte sana. Imperocchè se noi dobbiamo a noi stessi l' uno e l' altro dovere, cioè quello di conservar la vita, e quello, che riguarda l' integrità delle membra; se nella collisione di tali doveri la via più sicura è il prescegliere tra due mali fisici il minore (§. CLX.); e se finalmente è minor male il rimaner privo d' un membro, che della vita, chi mai potrà negare essere giustissimo il

mezzo di salvar la vita colla perdita d' un membro (*a*) ?

§. CLXVI.

In caso di estrema fame è egli lecito cibarsi di carne umana ?

Egli è ancor fuor di dubbio, che meritano di venire scusati coloro, i quali nel caso di estrema fame hanno infelicemente protratta la loro vita mercè di qualunque cibo, e fin anche della carne degli uomini morti : poichè eziandio in tale circostanza vengono in collisione due doveri, che dobbiamo a noi stessi, e perciò sembra che tra due mali fisici, cioè tra la morte, e gli alimenti per altro abominevoli debbasi eleggere assolutamente il minore (§. CLX.). All' incontro poi non è degno di scusa colui, il quale uccide un altro, affinchè cibandosi della di lui carne possa prolungare l' infelice sua vita; poichè per quanto grande possa essere l' imperiosa necessità della lunga inedia, essa però non può giammai concedere ad alcuno il dritto sulla vita d' un altro, nè può esser lecito di togliere la stessa ad altri per salvar la nostra, per la ragio-

---

(*a*) Ma la questione più difficile si è la seguente, cioè se sia questa una legge precettiva di natura, e se operi contro il dovere colui, il quale trovandosi in questo dubbioso pericolo voglia piuttosto morire, che sentir que' dolori, alla cui sofferenza crede di non aver bastevoli forze; specialmente perchè non è tanto certa la speranza, la quale possa concepirsi per una tale amputazione; e perchè non pochi, che hanno sofferto con ammirabile costanza siffatti tormenti sogliono perire, anzichè sopravvivere, e salvarsi. Infatti la vecchiaja, la debolezza del corpo, l'indole della malattia, il dissenso de' medici, l' imperizia, e l' inespertezza

ne, che in tal caso viene ad essere uguale la condizione, e la necessità d'ambedue (§. CLXII.) (a).

§. CLXVII.

È egli lecito ai naufraghi dopo di essersi impadroniti d'una tavola, o dopo di avere occupato un battello respignere gli altri?

Si deve dire tutt'altro quante volte un naufrago dopo di essersi impadronito d'una tavola, che possa bastare ad un solo, respinga un altro, il quale desideri afferrarsi alla stessa; oppure se alcuni essendos' imbarcati entro un battello precipitano nelle acque i rimanenti, cui sostentar non può il battello mede-

---

dello stesso Chirurgo in tale operazione, in sì breve tempo possono facilmente piegar l'animo dell'infermo a stimare, che una medicina di questa natura sia più insoffribile dell'istessa morte, ed indurlo a volere piuttosto morire senza soffrire dolori tanto intollerabili, che guadagnare un'incerta guarigione a costo di sì acerbi insoffribili tormenti. Per la qual cosa ricordandoci dell'avvertimento dato poco innanzi (§. CLXIV.), vogliamo piuttosto esser benigni, e rimetter la cosa al giudizio ed alla misericordia di Dio, che giudicar temerariamente della coscienza d'un uomo, che trovasi costituito in tanta calamitosa necessità.

(a) Ma che si deve dire, se trovandosi tutti colpiti ed oppressi da una uguale necessità convengono tra essi doversi uccidere un di loro con affidarne l'esito alla sorte? A ciò si rapporta il caso funestissimo dei sette Inglesi, che Gaspare Zieglero *ad Grot. de jure belli et pac. 2. 13.* dice aver ricavato dalle osservazioni mediche di Tulpio *obser. medic. 1. 43.* Vale qui la stessa regola, che si è accennata in riguardo all'uccision di un altro per riparare all'inedia; imperocchè nessuno ha dritto sulla vita d'un altro. E quegli, il quale consente all'uccision di se stesso, pecca al pari di colui, il quale uccide se stesso o un altro. Onde rettamente decide il citato Zieglero *ibid. p. 189.* colle seguenti parole relativamente al caso degl'Inglesi: *Non doveva alcuno far sì poco conto della sua vita, che colla perdita di essa si satollasse l'altrui fame. Nè perciò doveano gli altri socj infierire contro l'altro socio per provvedere alla propria fame.* Alle quali cose non pare di aver soddisfatto in tutto Pufendorff. *de jure nat. et gent. 2. 6. 3.*

simo. Imperocchè nell' uno e nell' altro caso non è uguale la condizione d' ambedue, perchè tanto colui, che si è impadronito della tavola, che quelli, i quali hanno prima occupato il battello, sono in possesso, e perciò non possono essere privati del proprio dritto dagli altri, ancorchè questi contrastino collo stesso pericolo. E chi non conosce essere un male minore che periscano alcuni piuttosto, che tutti; ed essere un bene maggiore, che si salvino pochi piuttosto, che nessuno (*a*)?

§. CLXVIII.

È egli scusato il carnefice dalla necessità, quante volte viene obbligato ad uccidere un innocente colla minaccia della sua morte?

Nè merita maggiore scusa il carnefice o qualunque altro, il quale avendo il comando di uccidere un uomo innocente colla comminazione del supplizio di morte pensa doversi ubbidire, e crede che il pericolo dell' imminente supplizio basti a far-

---

(*a*) In forza di tali fondamenta si potrà anche decidere l'altro caso riguardante i soldati che fuggono in un castello, o in qualche città munita di guarnigione, e che chiudono l' ingresso agli altri un poco più tardi, affinchè insiem con essi non entrino violentemente i nemici. Di tal natura è il fatto di Pandaro, di cui parla Virgilio *Æn. 9. v. 722.*, ed altri, de' quali fa menzione Freinshemio *ad Curt. 4. 16. 8.* Ove però si deve attentamente osservare, se la necessità sia estrema ed assoluta (§. CLVIII.), o il pericolo sia ancora lontano, e tale, che si possa per altra maniera evitare, c. g. con fare entrare pochi nemici, e coll'escludere i rimanenti calando l' inferriato cancello. Da ciò si vede che merita esser lodata l' umanità di Dario, che fuggiva da Alessandro, mentre esso a coloro, che lo persuadevano a far togliere il ponte del fiume Lico, rispose: *che voleva piuttosto dare il passaggio a coloro, che lo inseguivano, che toglierlo a quelli che fuggivano: malle se insequentibus iter dare, quam auferre fugientibus. Curt. 4. 16.*

gli meritare una giusta scusa. Imperocchè una tale disgrazia viene dalla malizia dell' uomo, il quale opera tutto ciò, affinchè il carnefice trovisi nella necessità di peccare. In tal caso si deve soffrire piuttosto qualunque tormento o supplizio, che far cosa, la quale ridondi in dispregio di Dio (§. CLXIII.) (*a*).

§. CLXIX.

È egli lecito a chi fugge schiacciare colui, che gli fa ostacolo?

All' incontro colui, che pensa sottrarsi colla fuga dalla morte, che a lui innocente sovrasta, con ragione rimuove da se chi gli fa ostacolo, ancorchè s'avvegga dovergli fare un male. Imperocchè o l'altro per malizia impedisca il passaggio a colui che fugge; ed allora la necessità viene dalla malizia dell' uomo, il quale opera tutto ciò, affinchè chi fugge, perisca. O gli fa ostacolo senza intenzione di fargli male; ed in questo caso tale necessità si para d'avanti a chi fugge dalla stessa provvidenza di Dio.

(*a*) Si aggiugne, che non si deve far cosa alcuna contro la coscienza certa (§. XLV.), e nella circostanza indicata si pone il caso, che il carnefice sappia con certezza, che dev' egli dar morte ad un innocente. Chi dunque potrebbe mai condonare ad esso il commesso delitto? Ne risolve il dubbio la distinzione di Pufendorff, cioè doversi esaminare se tale uccisione venga imputata al carnefice come un' azione propria, o come una semplice esecuzione d' un fatto alieno. Poichè sebbene in quest' ultimo caso egli creda che l' uccisione si possa imputare al carnefice nella stessa guisa, che quella s' imputi al coltello o alla scure. *Jur. nat. et gent. 1. 5. 9. 8. 1. 5. 6.*, ciò non ostante però noi stimiamo esserci molto divario tra il coltello o la scure, che son cose inanimate; e tra l' uomo fornito di ragione, il quale volendo eseguire una sentenza tanto ingiusta sente la propria coscienza che grida, e lo rimorde.

Nell' uno e nell' altro caso però è onesto qualunque mezzo che siagli atto a salvar la vita (§. CLXIII.) (*a*).

§. CLXX.

È egli lecito in estrema necessità servirsi della roba altrui, oppur consumarla?

Sembra doversi dire lo stesso ne' seguenti casi, cioè se alcuno costituito in estrema necessità si serve delle robe altrui per espellere la fame o il freddo (*b*), oppure se gli uomini trovandosi in estremo

---

(*a*) Niente dunque c' importa il dissenso di Alberto *Comp. jur. nat. orthod. conform. cap.* 3. §. 17. Imperocchè l' argomento, cui appoggiato crede potere altrimenti opinare, cioè che nello stato d' integrità non sarebbe stato lecito d' uccidere un innocente, è esso certamente assurdo, perchè nè si deve cercare il principio del dritto naturale nello stato d' integrità (§. LXXIV.), nè in tale stato si può concepire alcun pericolo, che si avesse dovuto evitare con una tanto trista e precipitosa fuga. » L' opinione di Alberto filosofo e teologo di Lipsía è analoga a quel- » la di Antonio Genovesi, il quale ragiona con altri principj. *Diceos.* » *lib.* 1. *cap.* 1. §. *XX. Se*, egli dice, *nella collisione amendue le* » *parti ritengono i loro diritti, si collideranno i casi, non i diritti:* » *dunque sarà opposizione fisica, non morale, e perciò non sarà lecito* » *a niuna delle parti attaccar l' altra . . . .* ed esemplificando questa » massima prosiegue così: *se fuggendo io in galessino per salvar la mia* » *vita da sei robusti assassini, in un sentiero angusto sono a giuocare* » *una truppa di fanciulli, cosicchè volendo progredire mi sia forza di* » *schiacciarne alcuni; se voglio esser giusto, trarrò le redini anche se* » *debbo perder la vita, perchè ritenendo que' fanciulli il lor diritto non* » *posso ammazzare senza iniquità. E se uno mi dice, tira a quell' in-* » *nocente, o io ti ammazzo, nel caso di non potere ammazzare l' ag-* » *gressore, prevale il diritto dell' innocente. Morrò? dice taluno. Mor-* » *rai, ma morrai per un conflitto di accidenti, come si muore per la* » *ruina di una casa, per un diluvio, per un incendio ec.* Quest' opi- » nione pare più *probabile*, e di minor *probabilità* quella di Eineccio, ma » con tutto ciò non bisogna dimenticare il detto di Terenzio di sopra rap- » portato, cioè: *Si tu hic esses, aliter sentires.* Del resto non potendo- » si determinare quale sia più forte il dritto dell' innocente, se di colui » che fugge, o di colui ch' è schiacciato, i Teologi cattolici daranno » regole più precise in siffatto caso ». (*N. T.*)

(*b*) Coloro, i quali in siffatti casi diversamente la sentono, essi vengono illusi dalla parola *furto*, cui credono essere peccato tanto grave che non possa mai alcuno venire spinto a commetterlo da qualunque urgente

pericolo di naufragare gettano nelle acque le merci altrui. Imperocchè siccome nel primo caso la necessità viene dalla malizia degli uomini, i quali operano tutto ciò, affinchè chi ha fame, o intirizzisce pel freddo, privo d'ogni umano soccorso perisca (§. CLXIII.); così nel secondo tra due mali fisici si viene a prescegliere il minore, giacchè gli uomini, cui sovrasta il naufragio, conoscono che o debban essi perire insieme colle robe, o che debbasi da loro stessi prestare il valore delle robe, che si debbono gettare (§. CLX.).

§. CLXXI.

Conchiusione di questo capitolo.

Altri casi di simil natura possono o fingersi, od occorrere negli stessi soggetti delle cose, che trattiamo, de' quali casi alcuni sono effettivamente insolubili, e di essi si può facilmente disputare per l'una e l'altra parte. Ma affinchè non sembri che ci siamo dimenticati dell' avvertimento da noi poco fa dato (§. CLXIV.), non vogliamo aggiugnere altro lasciandone la cura a coloro, che si occupano a dirigere le coscienze.

---

necessità. Ma se essi medesimi non imputano a delitto neppure l' omicidio in caso di necessità, per esempio, nella moderazione dell' incolpata difesa, per qual motivo imputano poi il furto che viene commesso in caso di estrema necessità? Inoltre chi può mai concepire che siavi furto senza dolo malo, anzi senza l' intenzione di far guadagno? Finalmente se gli uomini anche mendici possono facilmente prestare agli altri il prezzo di quelle poche cose, che essi rubarono spinti dall' imperiosa necessità di ben lunga inedia, tostochè si saranno essi liberati dal pericolo, chi potrà mai imputare a colpa ai medesimi l' aver eglino voluto piuttosto rubare qualche cosa capace di prezzo coll' intenzione di restituirla al padrone, che perire? *Add. cap. 3. 10. de furt.*

CAPITOLO VII.

DEI DOVERI ASSOLUTI E PERFETTI VERSO GLI ALTRI, E SPECIALMENTE DEL DOVERE DI NON OFFENDERE ALCUNO.

§. CLXXII.

Fondamento dei doveri verso gli altri.

Ora c' inoltriamo a far parola dei *doveri verso gli altri uomini*, il cui fondamento, come di sopra abbiamo avvertito, consiste in ciò, che ciascun uomo essendo per natura *uguale* ad un altr' uomo, per tal motivo debbasi amare con amor di amicizia (§. LXXXV. LXXXVIII.). E perchè l'uguaglianza di natura richiede anche uguali doveri, da ciò abbiamo dedotto, *che l' uomo deve amare un altr' uomo non meno che se stesso* (§. XCIII.).

§. CLXXIII.

Questi sono o perfetti o imperfetti.

Abbiamo dipoi fatto vedere che due sono i gradi di quest' amore, de' quali il primo si è chiamato di *giustizia*, ed il secondo di *umanità*, e di *beneficenza* (§. LXXXII.). E perchè l' amor di giustizia non consiste in altro che nel non fare cosa alcuna, la quale possa rendere più infelice un altro, e quindi nel non offendere alcuno, e nel dare a ciascuno ciò ch' è suo; e l' amor d' umanità e di beneficenza nell' impegno, che noi dobbiamo avere per promuovere, ed accrescere giusta le nostre

forze la perfezione e felicità d' un altro, e nel dare ad esso anche quelle cose, che non dobbiamo per dritto stretto e perfetto, perciò siegue, che ancora i doveri, i quali da noi si debbono agli altri, alcuni sono di *giustizia*, che chiamansi *perfetti*, ed altri d' *umanità* e di *beneficenza*, che si dicono *imperfetti*.

§. CLXXIV.

Definizione dei medesimi.

Sicchè i *doveri perfetti* son quelli, ai quali l' uomo viene obbligato perfettamente, e per mezzo di coazione; tal è il dovere ch' esso non offenda alcuno, e dia a ciascuno ciò ch' è suo; gl' *imperfetti* poi son quelli, cui siam noi obbligati imperfettamente senza coazione, e dalla stessa virtù; di tal natura è il dovere, che dobbiamo impegnarci di accrescere per quanto possiamo l' altrui perfezione e felicità al pari della nostra (§. LXXXIV.) (*a*).

(*a*) I doveri *perfetti* adunque ci costringono a non rendere un altro più imperfetto ed infelice. Gl' *imperfetti* ci avvertono, che noi non possiamo per anco conseguire la lode della vera virtù, se non c' impegniamo secondo le nostre forze a rendere anche gli altri più perfetti e felici. Gli antichi giureconsulti distinsero con molta accuratezza siffatti doveri, come fu il giureconsulto Paolo, mentre scrisse, *che alcune cose sono piuttosto un prodotto della volontà, e dell' officio, che della necessità: quaedam voluntatis, et officii magis, quam necessitatis esse*. 1. 17. §. 2. *D. commodati*. Si può aggiugnere il passo di Seneca di sopra rapportato §. LXXXIV.

§. CLXXV.

Di più altri diconsi assoluti, altri ipotetici.

Se dunque per quello che riguarda i *doveri perfetti*, essi consistono in ciò, che *noi non dobbiamo offendere alcuno*, e che *dobbiamo dare a ciascuno ciò ch' è suo* (§. CLXXIV.); se offendere all' incontro significa rendere un altro più infelice di quello, che lo è naturalmente; e se in fine può alcuno chiamare *suo* tutto ciò, che ha egli giustamente acquistato (§. *cit.*); ne siegue certamente, che l' obbligazione di non offendere alcuno sia *innata*; e quella di dare a ciascuno il suo, *acquisita*. Ond' è, che il primo dovere si chiama *assoluto*, ed il secondo, che dà a ciascuno il suo, *ipotetico* (*a*).

(*a*) Sicchè il dovere *assoluto* secondo noi è quello, che l' uomo può esigere da un altr' uomo senza supporre alcun dritto, che siasi da quello acquistato per mezzo di qualche fatto; *l' ipotetico* poi è quello, che viene richiesto da altri, supposto qualche dritto che siasi già acquistato per mezzo d' un fatto. Così un uomo esige con ragione da un altr' uomo, che non l' uccida, e per tale oggetto non suppone alcun fatto, mediante il quale avesse egli acquistato siffatto dritto. Ma non potrebbe mai alcuno lagnarsi con ragione, che gli sieno state tolte da un altro alcune cose, se non abbia acquistato un dritto per mezzo di qualche fatto, come sarebbe mediante il dominio. Dunque *il non uccidere alcuno* è un dovere assoluto; *il non rubare*, ipotetico. Se il dotto Salmasio non avesse trascurato una tal distinzione *de usur. cap. 9.*, avrebbe ben capito, che ragionano con avvedutezza i giureconsulti, mentre sostengono che *il commetter furto venga proibito dal dritto naturale L. 1. §. 3. D. de furt. §. 1. Instit. de obl. quae ex delict.*

§. CLXXII.

Con qual ordine si deve trattare di tali doveri?

E perchè il dritto che noi abbiamo acquistato su di qualche cosa, nasce o dal *dominio*, o dal *patto*, ossia *convenzione*, perciò siegue che tutti i doveri *ipotetici* derivano o dal *dominio*, o dal *patto*, e perciò sarà molto adattato l'ordine di questo nostro trattato, quante volte con un poco di accuratezza tratteremo prima dei doveri *perfetti assoluti*, indi degl' *imperfetti*, poscia degl' *ipotetici*, che nascono dal *dominio*, e finalmente di quelli, che derivano dal *patto*. Imperocchè intanto abbiamo stimato di premettere ai doveri *ipotetici* gl' *imperfetti*, perchè gli uomini, dopo essersi raffreddato, ed illanguidito l' amor d' umanità, cominciarono a pensare al loro ben essere mercè l' introduzione del *dominio*, e per mezzo de' *patti*.

§. CLXXVII.

L' uomo deve trattare un altr' uomo come un ente a se uguale.

Prima dunque d' ogni altro si deve premettere che l' uomo è per natura uguale ad un altr' uomo, come quello che costa delle stesse parti essenziali, di che è composto quest' altro (§. CLXXII.). E sebbene come per una casualità possa trovarsi in alcuno qualche prerogativa o perfezione, che non trovisi nello stesso grado in un altro; ciò non ostante i diversi gradi di perfezione non mutano in cosa alcuna l' essenza dell' uomo, ma sempre l' uomo è

ugualmente uomo al pari d' un altr' uomo. Da ciò siegue, che uno deve trattar l' altro come uomo a se uguale, nè deve pretendere senza giusta causa alcuna prerogativa in paragon degli altri in quelle cose, le quali appartengono a più per dritto perfetto, e quindi non deve fare ad altri ciò che non vuole a se fatto (§. LXXXVIII.) (*a*).

§. CLXXVIII.

E perciò non si deve offendere alcuno.

Se dunque noi non dobbiamo fare agli altri ciò non vogliamo a noi fatto (§. CLXXVII.); se non v' è alcuno, il quale voglia, che un altro lo privi di quella perfezione e felicità, che ha egli per natura, o che giustamente ha acquistata, ovvero che le cose sue vengono deteriorate, cioè voglia *essere offeso* (§. LXXXII.), ne siegue che anche noi siamo obbligati a non rendere alcuno più imperfetto o infelice, e perciò eziandio a non offenderlo. E per-

(*a*) Questa regola è tanto consentanea alla retta ragione, che fu conosciuta eziandio dai pagani. Almeno un tal sentimento fu molto gradevole all' Imperadore Alessandro Severo come lo attesta Elio Lampridio colle seguenti parole *cap. 15.* : *e spesso spesso ripeteva ciò che avea inteso ed imparato da alcuni sieno Giudei sieno Cristiani, ed allorchè faceva castigare alcuno, comandava che lo stesso venisse dal banditore proclamato:* Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. *Il quale sentimento gli fu tanto caro, che lo fece scolpire non solo nell' imperial palazzo, ma benanche nelle opere pubbliche.* Egli è probabile, come osservò Lampridio, che Alessandro avesse imparato siffatto sentimento dai Cristiani. Imperocchè esso si trova in senso affermativo con somiglianti parole presso S. Matteo 7. 12. e S. Luca 6. 31. Ma da ciò non siegue, che anche la ragione non abbia potuto conoscere una tal verità. Infatti si hanno presso Simplicio *ad Epit. Enchirid. cap. 37.* sentimenti della stessa natura,

chè concorre alla nostra felicità e perfezione non tanto il *corpo*, ma soprattutto la *mente*, perciò ognuno comprende facilmente, che questo precetto riguarda l'una e l'altra parte dell'uomo, e che la lesion della mente sia tanto più grave della lesion del corpo, quanto la mente stessa è più nobile ed eccellente del corpo (*Elem. phil. mor.* §. *14.*) (*a*).

§. CLXXIX.

Non si deve uccidere alcuno, nè recar danno alla sanità ed al corpo d'altro.

La perfezione e felicità di tutto l'uomo consiste nella *vita*: cioè nell'unione della mente, e del corpo (§. CXLIII.), e tale perfezione tra quelle che il medesimo ebbe dalla natura, è la più eccellente, e come il sostegno ed il fondamento di tutte le altre. Se dunque è illecito il privare un altro di quelle perfezioni e felicità, di che esso fu dotato dalla natura (§. CLXXVIII.), e noi non vogliamo che un altro ci privi della vita, egli è chiaro (§. CLXXVIII.), che non dobbiamo uccidere un

---

(*a*) Quindi Epittelo si scaglia fortemente contro di quelli, i quali credono ricever danno solamente, quando il corpo soffre qualche perdita, o si reca deterioramento alle loro cose, e non già quando viene ad esser lesa la mente. *Qualunque volta*, dice, *noi veniamo a soffrire qualche danno in quelle possessioni, che servono al corpo, subito crediamo di aver fatta una perdita, ma quando ci avvengono de' danni a proposito della volontà, crediamo ciò non ostante di non averne sofferto alcuno; imperocchè quando taluno demoralizza un altro, o ne viene demoralizzato, ad esso non duole nè il capo, nè l'occhio, nè la gamba, nè perde qualche fondo, cose che noi desideriamo solamente di schivare. Tra noi però non si disputa neppure se sia meglio aver la volontà pudica e fedele, ovvero impudica ed infedele. Arrian. Dis. Epict.* 2. 10.

altro, o recar danno alla sua sanità, od esser causa della sua morte, oppur malattia, o finalmente senza dritto o intenzione di ucciderlo esporlo solo al pericolo (*a*).

§. CLXXX.

Purchè la stessa necessità non ci costringa a far uso della moderazione dell' incolpata difesa.

Pur ciò non ostante perchè nessuno è tenuto di amare un altro più di se stesso (§. XCIV.), e spesse volte avviene, che alcuno debba o perire egli medesimo, oppure un altro; perciò siegue che in tal caso se mai alcuno ci assale per togliercі la vita, debbasi in siffatto dubbioso pericolo riputar giusto ed onesto qualunque mezzo che ci possa salvar la stessa (§. CLXIII.), e per conseguenza sia lecito respignere l' assalitore anche coll' uccisione di esso, purchè non si oltrepassino i limiti della giusta difesa.

(*a*) Imperocchè pecca ugualmente colui, che espone al pericolo un uomo, su di cui non ha alcun dritto, che quello, il quale fa tale abuso del suo dritto ed autorità, che desiderando far perire un altro con siffatta intenzione lo espone al pericolo. Esempj di simil natura si leggono presso Polibio l. 9. Diodoro Siculo *Bib.* 14. 73. 19. 48. Giustino *Hist.* 12. 5. Curzio 7. 2.; anzi nelle stesse sacre carte 2. *Sam.* 11. 25. ove e nel seg. *cap.* 12. 9. il profeta Natan rimprovera a Davide l' omicidio nella persona di Uria, appunto perchè avea ordinato, che lo stesso venisse collocato in luogo il più pericoloso col disegno di farlo perire. *Add. Pufend. de jure nat. et gent.* 8. 2. 4.

§. CLXXXI.

Limiti della medesima.

Quali poi sieno i limiti della giusta difesa, sarà manifesto ad ognuno, il quale si rammenti che merita favore la necessità specialmente assoluta, cioè quella che non si può in alcun modo evitare (§. CLVIII.). Imperocchè da ciò siegue, che allora solamente ha luogo la moderazione dell' incolpata difesa, quando alcuno si trova nella necessità assoluta, od anche rispettiva, ma che in essa sia egli incorso senza sua colpa (§. CLVIII.); che, cessato il pericolo, esso non ha più alcun dritto di difesa; che finalmente chi può evitare il pericolo o senza offesa dell' assalitore o col fare al medesimo un male alquanto leggiero, esso non ha dritto di correre precipitosamente alla di lui uccisione; mentre la stessa retta ragione anche c' insegna, che fra due mali fisici debbasi presceglier sempre il minore (*Elem. phil. mor.* §. *152*) (*a*).

(*a*) L' uomo è sempre obbligato ad elegger ciò ch' è ottimo (§. XCII.). Se dunque è ottimo quel mezzo, in virtù del quale noi possiamo con tutta facilità e sicurezza conseguire il nostro fine, egli è chiaro che dobbiamo appigliarci al mezzo più facile e più sicuro di salvar la nostra vita, e perciò siamo obbligati ad evitar l' uccisione d' un altro, quante volte vi sia altro mezzo di poterci liberar dal pericolo. Disse dunque saviamente Teocrito *Idill.* 23.

Par est, exiguo malo magnam litem tollere.

Giusto fia il recar danno leggiero,
Ove impedisca una più grave offesa.

§. CLXXXII.

Contro quali persone possiamo far uso della medesima?

Dopo di aver esaminati questi principj molto chiari ed evidenti, niente è più facile, quanto il rispondere a tutte le quistioni, che possono occorrere intorno a questa moderazione dell'incolpata difesa. Imperocchè se voglia sapersi, contro quali persone sia lecito far uso della medesima? noi risponderemo molto bene col dire, che si possa farne uso contro tutti quelli, per mezzo di cui ci troviamo in un dato pericolo senza nostra colpa (§. LXXXI.), e perciò eziandio contro i furiosi, i mentecatti, ed anche contro coloro, i quali pensando assalire un altro vengono ad assalir noi medesimi per errore. Imperocchè, come molto bene l' ha osservato Grozio *de jure belli et pac. 11. 13.*, in questo caso il dritto della difesa non nasce dal peccato e dall' ingiustizia di colui, dal quale ci viene minacciato il pericolo, ma dal dritto che noi abbiamo di respignere ad ogni modo il pericolo minacciatoci, e di posporre in tal circostanza l' altrui vita alla propria salvezza (*a*).

(*a*) Ed a ciò si riferisce la favola di Edipo, il quale senza saperlo per difendere se stesso avea ucciso il proprio padre, che lo assaliva e se gli avventava: ecco come il medesimo scusa una tale azione presso Sofocle *in Oedipo Colon. v. 1032.* colle seguenti parole

Unum enim responde mihi, quod te interrogo.
Si quis te virum justum, statim hic
Opprimens occidere vellet: quaereresne,
Utrum pater is esset, qui occideret, an vero statim ulciscereris?
Existimo, si quidem vitam amares, auctorem caedis
Ulcisceteris, neque quid justum, circumspiceres.
In talia mala et ego incidi,

§. CLXXXIII.

La durata della medesima nello stato di libertà naturale.

Da ciò, si viene anche a comprendere quanto debba durare il dritto della propria difesa contro l' assalitore. Poichè è ottima la distinzione, che in questa circostanza fanno i dottori tra coloro, che vivendo nello stato naturale non sono soggetti ad alcun magistrato, dal quale possono esser difesi, e quelli, che insieme con gli altri hanno formata qualche città. Imperocchè se nello stato di libertà natule non v' è alcuno, il quale ci possa render sicuri, e guarentirci dalle ingiurie altrui, egli è certo, che il dritto della difesa debba principiare da quel tempo, in cui cominciamo a trovarci nel pericolo, e durar tanto, fino a che ci troviamo già posti fuori del medesimo (§. CLXXXI.). E perchè il nostro pericolo principia dal tempo, in cui un altro comincia a palesar l' animo suo ostile contro di noi, e dura fino a che il medesimo non venga a depor-

---

Diis impellentibus, de quibus ne quidem patris
Anima, si reviviscat, mihi contradictura esset.

Rispondi pure a ciò che sol ti chiedo :
Se alcun, benchè tu non gli rechi offesa,
Di repente t' investa onde ammazzarti,
Ti cal forse saper, se chi ti assale
È il padre, o solo alla difesa pensi ?
Io credo ben che, amando tu la vita,
L' assalitore uccideresti pria
Di rifletter se n' abbi il vero dritto.
Ecco il barbaro caso in cui gl' Iddii
Trovar mi fèro. Il genitor trafitto,
Se riviver potesse, anch' egli meco
Di querelarsi non avria motivo.

lo, perciò è manifesto, che anche per siffatto tempo debba durare il dritto della difesa (*a*).

§. CLXXXIV.

Durata della medesima nello stato civile.

E perchè all' incontro nello stato civile se un cittadino dimostra l'animo suo ostile contro d' un altro, gli fa delle minacce, o gli trama delle insidie, può essere frenato e punito dal magistrato, perciò siegue, che un cittadino non può opprimere un altro che lo insidia, nè, cessato il pericolo, colla forza e colle armi far quella vendetta, che può sperare dal superiore, ossia dal magistrato, e quindi il tempo di eseguire l'incolpata difesa è circoscritto da limiti molto angusti, giacchè esso principia col pericolo e dura quanto il medesimo pericolo (*b*).

(*a*) E tal è il fondamento, su cui poggia tutto il dritto della guerra, per cui possiamo tentar dei mali contro di colui, il quale dimostra l'animo suo ostile contro di noi, ed ostinatamente ricusa ogni equa e giusta condizione di pace, e ciò lice fino a che il medesimo deposto ogni pensiero di ostilità venga a rappaciarsi con noi. Su di che sarà trattato in appresso diffusamente a suo luogo.

(*b*) Ed in questa maniera i giureconsulti permettono giustamente la difesa colla forza, cioè quella, che si fa nell' atto stesso del pericolo, *in continenti*. Onde disse Ulpiano *l. 3. §. 9. D. de vi et vi arm.: noi possiamo respignere colui che viene ad assalirci colle armi, e ciò nell' atto stesso, non già dopo qualche intervallo di tempo*. Ed in altro luogo con parole più chiare il giureconsulto Paolo accorda, che se mai alcuno venendo assalito da un altro, e non potendo in altro modo difendersi, lanciasse una pietra contro di quello, non debba esser soggetto alla pena della legge Aquilia, *purchè lo faccia ad oggetto di difendersi, non già di vendicarsi. 45. §. 4. D. ad leg. Aquil.*

§. CLXXXV.

Modo della violenta difesa.

Inoltre da tali principj (§. CLXXXI.) facilmente comprendesi che non può progredire in sua difesa fino all' uccisione dell' assalitore colui , il quale avvertito dell' aggressione del medesimo , o avendola conosciuta in tempo , può o starsene in casa , o ricovrarsi in qualche luogo che sia sicuro , o reprimere la di lui aggressione con fargli una ferita o tagliargli qualche membro (*a*) , sebbene nessuno sia obbligato a fuggire nell' atto che ferve l' assalto pel dubbioso pericolo che seco porta la fuga , purchè in tal circostanza non sia a chi fugge sicuro il ricovero. *Pufendorff. de jur. nat. et gent. II. 5. 13.* Ove però è da avvertirsi ancora , che essendo nello stato civile così breve il tempo della difesa , che non si può in mezzo a tanta agitazion di mente attendere a tutte le vie di evitare il pericolo , non si deve procedere in questo caso con tanta severità , e giudicar tutte le azioni occorrenti col massimo rigore.

(*a*) Molto meno dunque può alcuno correre alla violenza , ed all' uccisione d' un altro , se costui cessa dall' aggressione , che avea intrapresa contro di esso , e dimostra voler tornare in grazia col medesimo. Quindi Aristide *in Leuctric. 1.* saggiamente osserva ciò che siegue : *cioè che mentre i Tebani erano apparecchiati ad ogni equa condizione , gli Spartani all' incontro invece di corrispondere al disegno dei Tebani si mossero a far loro guerra senza motivo ; avvenne che la buona causa abbandonando gli Spartani passò dalla parte dei Tebani : Thebanis ad aequa omnia paratis , Lacedaemoniis vero ultro tendentibus , bonam causam ab his ad illos transiisse. Vid. Grot. de J. B. et P. 2. 1. 18. Pufend. de jur. nat. et gent. 2. 5. 15.*

§. CLXXXVI.

Per quali cose è essa lecita?

Finalmente sembra potersi da ciò anche comprendere per quali cose sia lecito ad alcuno di venire alla sua difesa colla forza. Imperocchè se vi sono alcune calamità, le quali talvolta sembrano all'uomo più acerbe dell'istessa morte; e se merita favore non solo la necessità estrema, ma ancora quella, che noi possiamo tollerare senza pericolo della vita (§. CLVIII.), siegue che quelle cose, le quali ci vengono permesse per difendere la vita, sieno eziandio lecite per la difesa della salute, dell'integrità del corpo, ed anche della pudicizia (*a*), come pure per la difesa de' magistrati, de' genitori, de' figli, degli amici, e che anzi di tutti quelli, che conosciamo trovarsi in mezzo al pericolo.

(*a*) Ma in quanto a questa difesa molti la sentono diversamente, come S. Agostino *de libero arbitrio* 1. 5. Tomasio *Jurisp. div.* 2. 2. 114. *Buddeo Theol. moral. part.* 2. *cap.* 3. *sect.* 3. §. 20. per la ragione, che essendo la pudicizia virtù dell'animo non può togliersi o strapparsi colla forza ad alcuno. Ma sebbene la pudicizia della mente sia molto sicura; ciò non ostante non può darsi per un'onesta vergine o pudica matrona un'ingiuria più atroce dello stupro violento, per la speciale ragione, che la stessa viene costretta a dar prole ad un altro, e sia irreparabile anche la perdita della castità esterna. Quindi a proposito disse Quintiliano *Declam.* 349. le seguenti parole: *tu hai strascinata una donzella a soffrire tale affronto, di cui tra le stesse guerre non può recarsene altro più grave: puellam usque in eam injuriam traxisti, qua nihil gravius bella habent.* Chi potrà mai imputare a colpa ad una donna onesta, se cerca con ogni sforzo di rimuovere da se un affronto così atroce ed insoffribile anche colla morte dello stupratore? « Sembra però » più ragionevole la sentenza negativa. Infatti se la pudicizia è virtù » dell'animo, e non del corpo, essa non si può perdere, che col volon- » tario consenso. Così le vergini cristiane rispondevano a' tiranni, che » venendo invite violate, la castità loro avrebbe il merito di una dop- » pia corona nel cielo. Dunque non si deve difendere la pudicizia colla » morte dell'aggressore, ma col solo dissenso della volontà. In tal caso

§. CLXXXVII.

È dessa lecita per difendere l' onore e la stima?

È una questione un poco più difficile a risolversi, cioè se possa dirsi che abbia fatto uso della moderazione dell' incolpata difesa anche colui, il quale per difendere il suo onore e la propria stima, e. g. per allontanar da se l' affronto d' uno schiaffo, sia corso all' altrui uccisione. Ma sebbene, se si eccettui la vita, non vi sia cosa più nobile, ed eccellente della stima, e per questo riguardo si trovino di quelli, che credono doversi dar luogo eziandio in tal caso alla difesa colla forza (*Vid. Grot. de jure belli, et pac. II. 1. 10.*); ciò non ostante perchè il solo pericolo di perder la vita, ed ogni altra cosa, che si reputi uguale alla medesima, ci dà il dritto di far uso della moderazione dell' incolpata difesa (§. CLXXXVI), ed all' incontro la stima e l' onore non si perde a cagione d' un affronto, che ci vien fatto, tanto più che nello stato civile non mancano giusti e legittimi mezzi, onde vendicarle; perciò dobbiamo secondare il sentimento di coloro, i quali prudentemente stimano non doversi in questo caso dar luogo alla violenta difesa.

» verrebbe a perdersi la sola fisica integrità del corpo, ma questa non
» è un bene, che sia dello stesso valor della vita. D' altronde la legge
» di non uccidere è certa, ed è incerta l' eccezione della pudicizia; dun-
» que mal opererebbe la donna, che per difendere la sua pudicizia tra-
» scorresse all' uccisione del di lei aggressore. *Quis adeo desipiat*, dice
» Agostino loc. cit., *ut dicat: committamus homicidium, ne incida-*
» *mus in adulterium?* Del resto se poi l' assalitore della pudicizia fa uso
» delle armi, e sia risoluto di ammazzare la vittima della sua violenza,
» allora si potrà resistergli anche colla di lui uccisione, perchè si con-
» sidera in questa circostanza come ingiusto aggressore dell' altrui vita.
» *De Martiis jur. nat. lib. 1. cap. V. §. 193.* ». (*N. T.*)

§. CLXXXVIII.

Non si deve offendere alcuno in riguardo all' intelletto.

E perchè il dovere assoluto verso gli altri riguardante il non offendere alcuno appartiene alla *mente* non meno che al corpo (§. CLXXVIII.), e le facoltà delle mente sono *l' intelletto* , *e la volontà* , perciò per quello , che riguarda il primo , non si potrà negare , che gravemente offenda un altro colui , il quale per mezzo di bugie e sofismi induce in errore un giovane , od un altro meno perspicace, lo distoglie dalla verità , e lo riempie di pregiudicate opinioni ; anzi anche quegli , che o con una tediosa maniera d' insegnare , o con un' affettata severità fa sì , che gli allievi affidati alla sua disciplina prendano in odio ogni applicazione allo studio della verità e della sapienza (*a*).

(*a*) In questa maniera l' imperador Massimiliano I. venne leso nella mente dal suo maestro Pietro , che poi fu vescovo della città di Nova , di cui parlando Cuspiniano p. 602. dice : *tostochè Massimiliano pervenne all' età di potere apprendere le lettere fu affidato al maestro Pietro , e per alquanti anni insieme con altri convittori figli di alcuni nobili imparò la lingua latina. Ma essendo il di lui maestro istruito delle sole arguzie dialettiche voleva perciò fargli apprendere de' sofismi , cui per poterli imparare Massimiliano non essendo disposto , fu spesse volte severamente battuto dal maestro , sebbene meritasse di esser battuto egli medesimo , giacchè le battiture convengono ai servi , non agli uomini liberi ; e con ciò fece sì che il suo discepolo odiasse piuttosto che amasse le lettere.* Restò profondamente scolpito nella mente di Massimiliano tutto il danno che ricevè per tal riguardo. Infatti lo stesso Cuspiniano racconta , che Massimiliano faceva spesso spesso gravi lagnanze di questa sua disgrazia , e che talvolta pranzando alla presenza di molti prorompeva in questi accenti : *se oggi fosse ancor tra vivi il mio maestro Pietro , benchè abbiamo gravi obbligazioni ai maestri , farei in guisa , ch' egli si pentisse di avermi istituito. Add. Ger. a Roo. lib. 8. p. 288.*

§. CLXXXIX.

Nè in riguardo alla volontà.

E perchè non è meno grave la lesione della *volontà*, la quale va col nome di *corruzione*, perciò siegue, che operano contro il dovere coloro, i quali corrompono un altro, lo traggono con delle lusinghe ai piaceri, alle dissolutezze, e ad altri vizj, e ne peggiorano il cuore o colle parole poco oneste, o coi malvagi esempj, o finalmente potendo e dovendo allontanarlo dai vizj, e farlo ritornare al buon sentiero, essi o trascurano di ciò fare, oppure nol fanno con quell' efficacia e zelo, che si conviene, ma per quanto dal canto loro dipende, s'impegnano di porgere ajuto a quello che delinque e travia (*a*).

(*a*) Quanto sia grave anche siffatta lesione, il comprese abbastanza Dionigi il Tiranno siciliano, il quale volendo far male a Dione, che avea inteso di approntare un esercito nel Peloponneso, ed impegnarsi di portargli la guerra, *comandò che il di lui figlio venisse educato in guisa, che assecondandosi le sue voglie s' immergesse ne' vizj più turpi e nefandi. Per la qual cosa ancor fanciullo, primachè giugnesse alla pubertà faceasi conversar colle meretrici, e soverchiar dalla crapola e dalle gozzoviglie, nè gli veniva lasciato un momento da tenersi nella sobrietà, e temperanza. Per tal motivo, dopo che il suo padre ritornò in patria, non potendo egli soffrire il cambiamento del sistema di vita fin allora continuato (imperocchè il padre gli pose de' custodi, affinchè lo distogliessero dall' antico tenor di vita) si buttò dalla parte superiore della casa, e così se ne morì. Corn. Nep. Dion. cap. 4.* Quest' arte medesima era nota ai Romani, che la praticavano contro i loro nemici, oppure contro gli amici di fede sospetta e dubbiosa, siccome c' insegnano gli esempj presso Tacito *Hist. 4. 64. Agric. 21. 1.* Anzi Fostnerio *in Taciti annal. lib. 1.* osserva, che questo segreto sia proprio de' tiranni. Piacesse al cielo che la gioventù facile ad essere sottoposta al vizio, e restia alle sagge riprensioni di chi l' ammonisce, ricavasse da ciò questo frutto, cioè che conoscesse di non aver ella nemici più malvagi di quelli, i quali distogliendola dalla vera virtù s'impegnano di allettarla a menare una vita effeminata e lussuriosa: che anzi conoscesse di essere tiranneggiata da coloro, ai quali s'abbandona per farsi corrompere e guastare il cuore!

§. CXC.

Nè in quanto al corpo.

S'egli è illecito di ledere il corpo non meno che la mente di un altro (§. CLXXVII.), segue certamente, che sia benanche illecito di percuotere alcuno col bastone, o con altri somiglianti affronti oltraggiarlo, di fargli delle ferite, o mutilarlo di alcun membro, o di qualche parte di esso, di cruciare il di lui corpo coll' inedia, coi ceppi, coi tormenti, coll' oltraggio, di togliere, alterare, e peggiorare le cose che ad esso sono necessarie a conservar la vita, ed a poterla menare più dolce e tranquilla, e finalmente di cagionare altre cose di simil natura, mediante le quali l'uso del corpo che taluno avea ricevuto dalla natura intero e sano, venga a peggiorarsi per altrui dolo o colpa. Imperocchè se noi abborriamo per natura tali cose in guisa, che suole sembrarci meno acerba la morte, che cotesti affronti, perciò ognuno abbastanza comprende, che non debba farsi agli altri ciò che non vogliamo a noi fatto (*a*).

(*a*) E questo sembra essere il motivo, per cui molte antiche leggi ingiunsero la pena del taglione a coloro, i quali avessero rotto ad alcuno qualche membro. *Vid. Exod.* 21. 23. *Lev.* 24. 50. *Gell. Noct. Att.* 20. 1. *Diod. Sic. Bibl.* 12. 17. Imperocchè sebbene appena sia probabile che la legge del taglione abbia avuto luogo *letteralmente* o presso gli Ebrei o presso i Romani, *Joseph. Antiq. Jud.* 4. 7. *Gell. ibid.*; ciò non ostante que' saviissimi legislatori con tale disposizione dimostrarono esser cosa giustissima farsi ciò che non vuole, a colui, il quale ha fatto ad un altro ciò, ch'egli non avrebbe voluto, che a se si fosse fatto.

§. CXCI.

Nè in quanto alla stima

Per quello, che riguarda lo stato dell' uomo, a questo capo s' appartiene primieramente la *stima* tanto *semplice*, in virtù della quale alcuno viene stimato come non malvagio, quanto *intensiva*, cui a cagion de' suoi meriti egli possiede su degli altri. Imperoccchè delle ricchezze, e delle facoltà si parlerà in appresso, poichè esse non si possono concepire senza de' padroni. E perchè relativamente alla stima non si può ledere alcuno, se non per mezzo delle *calunnie* (§. CLIV.), e di detti e fatti diretti all' altrui oltraggio ed infamia, chiamati da noi *ingiurie*, perciò egli è tanto più manifesto, che dobbiamo astenerci dalle prime e dalle ultime, quanto più mal volentieri siam noi soliti di soffrirle, quante volte ci vengono fatte dagli altri (*a*).

§. CXCII.

Nè in quanto alla pudicizia.

Finalmente lo stato dell' uomo può venire offeso anche in riguardo alla pudicizia, perchè sia che essa venga tentata colle carezze e lusinghe, sia che venga soverchiata colla forza, non solo soffre dan-

---

(*a*) Quindi Simplicio *ad Epict. Enchirid. cap. 38. p: 247.* ottimamente chiama le ingiurie e le contumelie, *affezioni dell' anima contrarie alla natura, anzi malattie, e vizj delle anime.* Infatti ciò ch' è contrario alla natura della mente ed è male in se stesso, non può essere conforme al dritto di natura, il quale ci obbliga al bene (§. LXXVIII.).

no la stima, ma ancora vengono a turbarsi le stesse famiglie. Se dunque non si deve offendere alcuno (§. CLXXVIII.), egli è chiaro, che non si debbono tramar delle insidie all' altrui pudicizia, e che tutti gli stupri sì violenti che volontarj (a), e molto più gli adulterj, e tutte le altre rimanenti nefande ed insopportabili ingiurie ripugnino totalmente al dritto di natura.

(a) Imperocchè sebbene sembri che in questo caso non abbia luogo il risaputissimo assioma: cioè *non fare ad un altro ciò che non vuoi a te fatto*, mentre l' uno e l' altro presta il proprio consenso, e perciò vuole che si faccia quello, che realmente gli vien fatto; ciò non ostante nessuno generalmente vuole gli si faccia qualche cosa, che possa renderlo più infelice. Si rende poi più infelice colui, il quale viene indotto colle lusinghe ai piaceri, alle dissolutezze, e ad altri vizj, e perciò viene ad offendersi in riguardo alla volontà (§. CLXXXIX.). Inoltre ordinariamente vengono ad esser lesi anche gli altri, come a dire i genitori, gli sposi, i parenti, e almeno per quello, che rigarda costoro, lo stupratore manifestamente trasgredisce questo principale assioma del dritto di natura; cioè *non fare ad un altro ciò che non vuoi a te fatto*. Finalmente colui che persuade lo stupro ad una donna, esso viene a corromperla. E perchè noi, se abbiamo senno, non soffriamo che altri ci vengono a corrompere, perciò non è lecito di corrompere una tal donna. È dunque tanto lungi, che merita venire scusato il tentar con delle lusinghe l'altrui pudicizia, che anzi certi legislatori pensarono doversi castigare con pena maggiore chi commette un siffatto attentato, che colui, il quale si rende reo dello stupro violento, *perchè furono di parere che coloro, i quali fanno violenza, sogliono essere odiati da quelli, cui vien fatta la violenza: mentre all' incontro quelli che insinuandosi con dolci maniere vengono a persuadere, pervengono a pervertire gli animi in guisa, che restino le mogli degli altri più affezionate ad essi, che ai proprj mariti, si fanno padroni di tutta la casa, e rendonsi incerti i figli, cioè se appartengono ai mariti, oppure agli adulteri. Lisias orat. I.*

§. CXCIII.

Ciascuno può venire offeso coi pensieri, coi gesti, colle parole, e coi fatti.

Dalle cose dette fin quì si comprende abbastanza, che può alcuno venire offeso colle azioni non solo *interne*, per esempio, coi pensieri diretti all'altrui offesa; ma ancora *esterne*, come a dire coi *gesti*, colle *parole*, e coi fatti (§. XVIII.). Quindi ben si vede, che anche l' odio, il disprezzo, l' invidia, ed altri vizj dell' animo si oppongono al dritto di natura (*a*). E perciò dobbiamo eziandio astenerci da que' gesti, i quali mostrano l' odio, il disprezzo, l' invidia, e che posssono disturbare l' animo altrui. E che insomma sia molto grave nel foro umano la lesione, la quale consiste nelle parole e nei fatti.

(*a*) Perchè l' autore del dritto di natura è Dio, il quale *conosce l' intimo del nostro cuore*, egli è perciò chiaro che opera contro la volontà del medesimo non meno colui, il quale fa qualche pensiero opposto al dettame della legge da lui emanata, che chi trasgredisce la stessa colle parole, e coi fatti; ed ecco il motivo, per cui abbiamo di sopra avvertito che il dritto di natura riguarda non solo le azioni interne, ma ancora quelle, che sono esterne (§. XVIII.). Inoltre perchè il genuino principio del dritto di natura è l' *amore* (§. LXXIX.), ed esso all' incontro non consiste principalmente nell' azione esterna, ma bensì nell' appetizion del bene congiunta col godimento sentito per l' altrui felicità e perfezione (§. XXX.), perciò deve assolutamente ripugnare al dritto di natura anche l' odio verso d' un altro, e per conseguenza l' avversione congiunta col godimento sentito per l' altrui infelicità ed imperfezione, ancorchè essa sia tutta interna, e consista nel solo pensiero. Per tal motivo il nostro Salvadore ottimo interprete della legge divina sì naturale, che positiva, condanna eziandio le azioni interne opposte alla legge *Matth.* 5. 22. 28. Noi abbiamo stimato doversi opporre tali cose a coloro, i quali credono che il dritto di natura e delle genti riguardi solamente le azioni esterne.

§. CXCIV.

L'uomo in preferenza de' bruti ha ricevuto da Dio il dono speciale della favella.

Se dunque alcuno può venir leso anche colle *parole*, ossia col *parlare* (§. CXCIII.), sarà pregio dell' opera il trattare con un poco di maggiore accuratezza dei doveri che riguardano il *parlare*. Infatti è sì grande la clemenza del supremo Nume verso di noi, che ci ha data non solo una mente, la quale possa percepire, giudicare, ragionare, appetire, abborrire, ed esser conscia de' proprj pensieri, ma ancora la facoltà di comunicare agli altri i sentimenti dell' animo, affinchè essi sappiano eziandio ciò che pensiamo, quello che vogliamo, o non vogliamo. E sebbene anche gli animali bruti sembrino che oscuramente ed in confuso esprimano i sentimenti e le passioni dell' animo col nitrito, col rugghio, col mormorìo, col muggito, coll' abbajamento, o con altro simile mal formato suono (*a*); l' uomo però ha di più ricevuto da Dio il dono speciale di potere esprimere chiaramente e distintamente ciò che pensa, e farne gli altri partecipi per mezzo della sua favella.

(*a*) Così il cane con un suono esprime l' ira, con un altro il dolore, con un altro l' *amore verso l' uomo*, e con un altro altri suoi affetti, ma esso non esprime, nè può esprimere chiaramente e distintamente con qualche suono i suoi speciali pensieri, ancorchè non solo i cani, ma benanche molti animali più perfetti sieno forniti quasi degli stessi organi della favella, di che è fornito l' uomo. Anzi quanto più un animale è imperfetto, tanto meno può dar fuori un suono, onde potere indicare i sentimenti dell' animo: tali sono i pesci, le lumache, le ostriche. Per la qual cosa Pitagora allora meritò divenire il ludibrio degli uomini sensati, quando spacciò ch' egli non solamente capiva il linguaggio dei bruti, ma ancora che poteva parlare con essi, e per questo motivo fece conoscere di essere od un fanatico o un insigne impostore. *Vid. Jamblic. vit. Pitag. cap. 13.*

§. CXCV.

Cosa è parlare?

Poichè dunque il dono speciale della favella, che noi abbiamo in preferenza dei bruti, consiste nella chiara e distinta comunicazione dei nostri pensieri con gli altri nostri simili (§. CXCIII.), e l' esperienza all' incontro c' insegna che ciò non può farsi, che per mezzo di suoni articolati (*a*), cioè per mezzo di suoni mediante gli organi della favella così in diverse maniere modificati, che da ciò nascono diverse voci, colle quali si è convenuto di denominare tutte le cose, e loro modificazioni, lo stato, le azioni, e le passioni; quindi è che il *parlare* non è altro, che un suono articolato, in virtù del quale noi chiaramente e distintamente comunichiamo con gli altri i sentimenti che abbiamo nell' animo.

(*a*) Ma l' umano ingegno non fu pago d' avere imposto a tutte le cose certi e distinti nomi; ritrovò benanche altri segni, de' quali si potesse far uso invece del parlare, quante volte non riuscisse di potersi adoprare il medesimo. Infatti in questo modo si è inventata la maniera di comunicare agli assenti i sentimenti dell' animo per mezzo delle lettere alfabetiche con tal chiarezza, e distinzione, che quelli ancorchè non ascoltino le nostre parole, pure vengono a percepirle colla vista. Questa è un' invenzione sì ammirabile e sorprendente che alcuni non dubitano doversi attribuire allo stesso Dio. V' è ancora la maniera di parlare per così dire per mezzo delle dita, la quale inventata in Turchia dai muti e scilinguati è divenuta ivi familiare ai primi signori della medesima, come rapporta Ricaut nel *quadro dell' Impero ottomano cap. 7. p. 12.* Per tacere dell' *ochiloquio*, e *pediloquio*, intorno a cui si hanno particolari *dissertazioni* di Moller Altorfense. Sebbene però tutte queste maniere di parlare per via di segni non meritino il nome di *favella*, pure stanno invece della medesima, e per tal motivo ciò ch' è giusto circa il parlare, lo è pure in riguardo a cotesti segni.

§. CXCVI.

In che modo si deve far uso di esso?

Dalla quale definizione si deduce con sufficiente chiarezza, che ci è stata data la favella non per causa di Dio, nè per causa dei bruti, ma per causa di noi stessi, non che degli altri uomini, e perciò Iddio vuole, che per mezzo di essa comunichiamo (*a*) con gli altri i sentimenti dell'animo, per quanto il richiede l'amore, al quale ci ha obbligato col suo comando, e per conseguenza vuole eziandio che non solo non offendiamo alcuno col nostro parlare, ma ancora che secondo le nostre forze cerchiamo di procurare col medesimo sì il nostro che l'altrui vantaggio.

(*a*) Infatti è giusto il nostro ragionare, mentre asseriamo che la favella non ci è stata data per causa di Dio, per la ragione, che il medesimo comprende anche senza alcun parlare tutti i nostri pensieri; nè per causa dei bruti, i quali percepiscono il nostro parlare, non come parlare, ma come percepiscono gli altri segni, cui sono assuefatti, e perciò resta, che possiamo conchiudere di aver noi ricevuta da Dio la facoltà di favellare soprattutto per causa sì di noi stessi, che degli altri uomini. *Si è detto per causa di noi stessi*, non per motivo di comunicare con noi i nostri pensieri, come quelli de' quali siamo consej fin dal loro nascimento, ma ad oggetto di avvisare gli altri di ciò che vogliamo affinchè essi ci sieno utili. *Per causa degli altri*, affine di potere indicare ai medesimi quelle cose, che loro importa di sapere, e ciò che possa esser loro utile e vantaggioso. Se dunque gli altri si debbono amare al pari di noi stessi e non debbasi fare ad essi ciò che non vogliamo a noi fatto; segue che siamo tenuti di non offendere alcuno col nostro parlare, e di giovare col medesimo per quanto si può agli altri.

§. CXCVII.

Si deve far uso delle parole secondo il significato ricevuto.

Se dunque la favella è istituita per comunicare con gli altri i sentimenti dell'animo (§. CXCVI.), e ciò si fa per mezzo di suoni articolati, coi quali si è convenuto denominare tutte le cose, le loro modificazioni, lo stato, le azioni, e le passioni (§. CXCV.), siegue che coloro i quali favellano, debbono dare alle parole quel significato, che una volta si convenne di affiggere alle stesse, oppure se vogliono far uso di qualche parola insolita, o di qualche significato non tanto comune, sono tenuti di spiegare con accuratezza la loro mente, nè si debbono stimare offesi, se contro il lor pensamento si prendono le parole in quel significato, che una volta è stato ricevuto tra i periti della lingua, o ch'è ricevuto in questo tempo, in cui essa si parla, quante volte lo permettano il nesso delle parole, ed altre circostanze.

§. CXCVIII.

Non si deve offendere alcuno col parlare.

E perchè Iddio vuole che noi per mezzo del parlare comunichiamo con gli altri i sentimenti dell' animo per quanto il richiede l'amore (§. CXCVI.); un tale amore non permette, che offendiamo un altro col nostro parlare (ivi); ed offendere un altro finalmente significa toglier qualche cosa della sua perfezione e felicità (§. LXXXII.); perciò siegue

che non dobbiamo celare ad un altro cosa alcuna, la cui conoscenza per dritto perfetto o imperfetto (*a*) può egli da noi esigere; e che non dobbiamo in tal caso enunciare il falso, nè col nostro parlare indurre alcuno in errore, o recargli qualche danno.

§. CXCIX.

Possiamo offendere un altro colla dissimulazione, colla bugia, coll' inganno.

Colui, il quale tace ciò, la cui conoscenza taluno per dritto perfetto, od imperfetto può da esso pretendere, *dissimula*. Quegli, che in tal caso dice il falso per cagionare ad un altro qualche danno, *mentisce*. Chi finalmente induce in errore un altro col disegno di fargli un che di male, *inganna*. Dalle quali definizioni confrontate coll' antecedente para-

(*a*) Il *dritto perfetto* è relativo all' obbligazione perfetta, l' *imperfetto* all' imperfetto. Il primo richiede che non offendiamo alcuno, e diamo a ciascuno il suo (§. CLXXIV.), e può taluno per dritto perfetto sempre esiger da noi di saper la verità, quante volte simulandosi la medesima, o rivolgendosi in bugia, o almeno adulterandosi egli venisse ad essere da noi offeso, oppure quante volte in virtù del patto, o dalla natura dello stesso negozio, che passa tra noi e lui, rilevasi, che siamo obbligati a dirgli la verità. E siccome il secondo ci obbliga per motivo di virtù ad amplificare per quanto si può al par della nostra l'altrui perfezione e felicità; così è chiaro, che tante volte siamo tenuti di dire la verità apertamente e senza simulazione, quante volte si può aumentare col nostro parlare l' altrui perfezione e felicità. Offende dunque l' altrui dritto perfetto chi sapendo che ad alcuno si tramino delle insidie da un assassino, ciò dissimula, o gli fa credere, che il sicario si avvicina come amico per salutarlo. Così pure fa colui, il quale avendosi addossata la cura di custodire le sostanze altrui, finge, ancorchè il sappia, che non sieno per venire i ladri, oppure asserisce una menzogna, cioè che i medesimi come viandanti vengono da lui per avere albergo. Lede l' altrui dritto imperfetto quegli, il quale nega di saper la via retta a chi l' ha smarrita, oppure gliene addita un' altra tutta diversa dalla vera.

grafo con evidenza rilevasi, che tanto la dissimulazione come l'abbiamo descritta, quanto ogni bugia, e qualunque inganno ripugnino al dritto di natura, e delle genti.

§. CC.

In qual caso è egli lecito o di tacere o di dire il falso, o di parlare ambiguamente?

Con tutto ciò perchè l'amore, che da noi si deve agli altri, è di tal fatta, che ci obbliga ad amare i medesimi con amore bensì uguale, ma non già maggiore di quello, che dobbiamo a noi stessi (§. XCIV.); perciò siegue, 1.° che sia permesso di tacere, qualora il nostro parlare senza giovare ad alcuno, possa cagionare qualche danno a noi o agli altri: 2.° che (*) non debba riputarsi illecito

---

(*) » Nella conseguenza indicata col n.° 2.° l'autore ha dedotto non » doversi riputare illecito dire il falso in talune circostanze. Ma ciò è » appunto quello, che con ragione s'impugna e condanna. Infatti: es» sendo il parlare istituito per comunicarsi gli uomini scambievolmen» te gl'interni sentimenti dell'animo (§. CXCV.) per mezzo delle pa» role, le quali sono i segni sensibili degli umani pensieri, egli è chia» ro, che colui, il quale altro ha in mente, ed altro dice, si oppone » alla comune convenzione degli uomini medesimi, che hanno istituito » il parlare, e tradisce il fine, pel quale è stata inventata la parola, e » perciò merita esser tacciato di perfidia. Or chi non sa che questa è proi» bita per dritto di natura? È dunque opposto al medesimo il dire il fal» so, ossia il falsiloquio. Ond'è che non essendo le parole istituite per » ingannare, ma per manifestare ciò che si pensa: *non sunt verba, per » quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque no» titiam cogitationes suas perferat*, al dire di S. Agostino *Enchir.* 22.; » ben si rileva, che col potersi dire il falso si verrebbe a sconvolgere la » società, ed a rompere que' legami che uniscono le volontà, e fermano » i patti; si aprirebbe la porta alle frodi, e finirebbe la buona fede. *Quid » est lingua dolosa? Ministra fallaciae . . . aliud in corde gestantium, » aliud ore promentium. Idem in Ps.* 51. Ma chi ha fior di senno co» nosce abbastanza che tali conseguenze sono ripugnanti alla natura, alla » ragione, al dritto delle nazioni, ed all'ordine, cui l'eterna legge di

dire il falso, e che si possa far uso del parlare ambiguo, quante volte colui, il quale c' interroga, non abbia verun dritto di saper da noi la verità (§. CXCVII.), o noi col parlare aperto e sincero non rechiamo alcuna utilità a colui, al quale si deve convenevolmente rispondere, ed all' incontro si viene a recar molto danno a noi o agli altri; o se finalmente con siffatto parlare non solo non si cagiona danno ad un altro, ma che anzi possa derivarne non poco vantaggio (*a*).

» Dio promulga agli uomini per l' organo della retta ragione, e prescri-
» ve che un tal ordine si conservi, e non si turbi. Si aggiugne che Id-
» dio avendo creato gli uomini per manifestare la sua gloria, e le sue
» perfezioni non può non proibire quelle cose, le quali alle stesse perfe-
» zioni si oppongono. Ora essendo egli sommamente verace, e semplicis-
» simo, deve perciò proibire quanto si oppone alla sua somma veracità,
» e semplicità. Il falsiloquio adunque, il quale mentre esclude la verità
» mediante le sue doppiezze, contraddice alla semplicità di Dio, non può
» non esser proibito. *Ad virtutem veritatis pertinet*, dice S. Tommaso
» *quaest. 3. art. 1.*, *ut quis talem se exhibeat exterius, qualis est; unde*
» *veritati opponitur, quod aliquis per verba exteriora aliud significet, quam*
» *quod habet apud se; quod ad mendacium pertinet.* Essendo così la co-
» sa, egli è ben manifesto, che sia illecito dire il falso: ed essendo
» applicabile alla specie ciò che si predica del genere, è anche eviden-
» te non doversi dire il falso, o ciò facciasi con danno o senza danno
» altrui, o si rechi danno a noi, e non agli altri, o finalmente si ap-
» porti vantaggio tanto a noi che agli altri. Sicchè in qualunque caso
» è proibito il falsiloquio, e perciò sbaglia Eineccio, che lo permet-
» te; anzi esso va contro il suo stesso principio. Imperocchè l' amore,
» che la legge di Dio ci comanda, tende alla morale perfezione degli
» uomini. La perfezione consiste nel consenso delle varie parti, che costi-
» stuiscono l' ente. Ora quante volte le parole esprimono tutt' altro da
» quello, che si ha nell' animo, non ci è consenso alcuno tra l' interno
» e l' esterno, anzi dissenso ed opposizione: dunque neppur si potrà conse-
» guire la perfezione, e quindi si opera contro l' amore: *Quandoque bo-*
» *nus dormitat Homerus.*

» I motivi sin quì espressi sono tutti ricavati da' principj stessi della
» ragione naturale. Nella legge rivelata poi la cosa è ben diversa. venen-
» do precisamente, e senza alcuna ipotetica condizione condannato con
» chiarezza il falsiloquio: *sermo vester, est, est; non, non.* Eineccio che
» tanto vantavasi della conformità del suo sistema di dritto naturale colla
» legge rivelata, come in questo punto di tanta importanza non ne vide
» l' opposizione? (*N. T.*)

(*a*) Così nessuno potrà incolpare quel mercadante, il quale venendo dimandato da qualche curioso indiscreto, quanto sia ricco, taccia.,

§. CCI.

Cosa è taciturnità, falsiloquio, e finzione?

Da ciò che si è detto si deduce ch' è ingiusta ogni *dissimulazione* (§. CXCIX.), e non già ogni taciturnità, per la quale intendiamo la reticenza di quello, che nè perfettamente, nè imperfettamente siamo tenuti di manifestare ad un altro (§. CC.) : ch' è ingiusta ogni bugia (§. CXCIX.), e non già ogni *falsiloquio* (§. CC.) (*) ; ch' è ingiusto l' *inganno* altrui, e non già il parlare *acuto*, e *finto* (§. CC.), e perciò si debbono tali cose accuratamente distinguere, se non vogliamo venire ingannati dal nostro medesimo giudizio (*a*).

---

o rivolga altrove il discorso (n.° 1.°). Nè sasà riprensibile quel comandante, il quale ha ingannato il nemico coll' aver fatto correre o false voci o qualche ambiguo grido, perchè un nemico non ha alcun dritto nè perfetto nè imperfetto di poter esigere la verità dall' altro nemico (n.° 2.°). Finalmente anzichè accusar di dolo S. Atanagio, merita piuttosto venire lodata la sua prudenza, quando esso col parlare ambiguo tenne a bada quelli che lo inseguivano, in tal guisa, che non compresero di parlare con lui che fuggiva. *Theodor. Hist. Eccl. 3. 8.* Imperocchè egli non poteva tacere senza pericolo, ed il parlare aperto non avrebbe giovato a quelli che lo perseguitavano, ed all' incontro sarebbesi a lui recato gran danno (§. *presen.*). Finalmente può ognuno conoscere, che non agiscono contro il dovere coloro, i quali, quando sembri esigerlo o la condizione di colui che insegna, o l' intelligenza di chi ascolta, s' impegnano di migliorare gli altri per mezzo di favole, finzioni, parabole, di simboli, ed enimmi, e di communicare ad essi sotto questi veli la verità, mentre in tal caso vengono a giovare ai medesimi, e non recano danno ad alcuno.

(*) » È ingiusta ogni bugia, e per consequenza è anche ingiusto » ogni falsiloquio, come si è dimostrato nell' annotazione indicata col- » l' asterisco del §. precedente.

(*a*) Presso i Greci il vocabolo ψεῦδος è in qualche modo ambiguo, perchè può significare il *mendacio*; ossia la bugia, ed il *falsiloquio*. Infatti Demostene l' usò in significato di mendacio, allorchè disse: *non v' ha cosa, onde taluno possa più gravemente offendere un altro*,

§. CCII.

Cosa è verità, e veracità?

Lo stesso si deve dire della *verità*, e della *veracità*. Imperocchè chiamandosi *verace* colui, il quale senza dissimulazione dice la verità, quante volte un altro ha dritto perfetto o imperfetto di saperla da noi, segue, che la *veracità* è sempre lodevole; ed all' incontro la *verità* sembra indifferente, e può essere non meno buona che mala, come quella, la quale consiste nella conformità delle parole, e de' segni esterni coi pensieri della mente (*Elem. phil. ration.* §. 94.); poichè non sempre adempie il suo dovere colui, il quale svela tutti i proprj pensieri (*a*).

---

che col dire la bugia, φευδη. Cariclea all' incontro, al quale viene attribuito il seguente detto, l' usurpò in significato di falsiloquio: ecco il detto. *È buono qualche volta il falsiloquio*, ψευδος, quando cioè, *reca vantaggio a coloro, che se ne avvalgono, e non offenda quelli, i quali lo ascoltano. Heliod. Æthiop. lib. cap. 111. p. 52.*

Ma il vocabolo *mendacio* non è in simil guisa *di questo doppio significato*, poichè dinotando sempre un turpe e detestabile vizio, viene con ragione distinto dal falsiloquio. E questo debbesi notare intorno agli altri vocaboli qui da noi congiunti.

» La distinzione, che fa l' autore in questo scolio, tra il *mendacio*, ed il *falsiloquio*, a nulla vale, attesa la dottrina annotata al » §. CC.; poichè l' uno e l' altro si oppone al patto stabilito, alla ragione, al dritto delle genti, ed alla semplicità di Dio, e per tal riguardo » non si distingue l' uno dall' altro. Quindi siccome è sempre illecito » far uso del *mendacio*, così sarà ancora sempre illecito usare il falsiloquio qualunque possa essere il vantaggio, che ne ridonda: *fiat justitia, et pereat mundus.* (*N. T.*)

(*a*) È risaputo quel detto di Siracide: *sapienti os in corde, stulto cor in ore esse*; cioè *il savio ha la bocca nel cuore, e lo stolto ha il cuore nella bocca.* Dice dunque la verità quel ricco, il quale palesa al ladro i suoi tesori, non però potrà alcuno lodare la di lui virtù, e veracità. All' incontro non potrà essere tacciato come reo di mendacio, se volendo il ladro appurarli, esso taccia o rivolga altrove il discorso (§.

§. CCIII.

Cosa è asseveranza, giuramento, benedizione, maledizione, ed esecrazione?

Quel parlare, mediante il quale noi affermiamo seriamente di profferire la verità, o di non dire alcuna falsità, dicesi *asseveranza*. L'asseveranza poi che si fa chiamando Dio come testimone, e vindice della verità, chiamasi *giuramento*. Finalmente quel parlare, col quale imploriamo ad un altro che Dio lo prosperi, suol chiamarsi *benedizione*; quello, col quale gl' imploriamo ogni male, *maledizione*; ed infine il parlare, col quale taluno nel bollore dell' ira implora che su di se cada ogni malanno, *esecrazione* si appella.

§. CCIV.

Quando lice far uso delle asseveranze?

Se dunque chi assevera qualche cosa, viene con ciò ad affermare seriamente, ch' egli profferisca la verità, e non dica affatto il falso (§. CCIII.); ed all' incontro nessuno che abbia senno, ciò faccia se non quando sospetta che traspiri menzogna ne' suoi detti, e tal sospetto è segno di mala coscienza (§. XXXV.); ne viene in conseguenza, che l' uomo saggio e prudente non farà mai uso delle asseveranze

---

CC.). Da ciò trasse l' origine quel detto di Simonide, cioè *che egli non si era mai pentito del silenzio, ma spesse volte del parlare*. Di qui derivò eziandio il detto di Talete: cioè: *il parlar poco è segno di animo prudente*; ed altri detti di somigliante natura.

sconsigliatamente e senza necessità, ma soltanto allora, quando alcuno senza motivo mette in dubbio quelle cose ch' egli dice; nè lo può in altra guisa convincere, e gli preme di essere creduto. Dal chè si deduce, che molto più opera contro il dovere colui, il quale fa uso di molte e gravissime asseveranze per offendere ed ingannare un altro (*a*).

§. CCV.

Quando delle benedizioni? È egli lecito far anche uso delle maledizioni, ed esecrazioni?

E perchè noi desideriamo che avvenga ugualmente che a noi ogni prosperità a colui, della cui perfezione e felicità sentiamo godimento e piacere; perciò sarà certamente cosa giusta e lodevole il benedire un altro, e pregargli dal cielo ogni bene, purchè ciò si faccia seriamente, e per vero amore, non già per usanza, e per motivo di semplice apparenza (*b*). All' incontro essendo le maledizioni indice dell' odio, sono le medesime ingiustissime, ec-

---

(*a*) Imperocchè se è cosa turpe e contro il dovere il raggirare ed ingannare un altro (§. CXCIX.); qual cosa più turpe ed ingiusta si potrà mai pensare dell' ingannare un altro per mezzo delle asseveranze? Ed a questo si rapporta la seguente formola dei Romani: *uti inter bonos bene agier oportet, uti ne propter te, fidemve tuam captus, fraudatusque siem: come conviene che si tratti tra gli uomini dabbene, affinchè io non sia raggirato, ed ingannato per cagion tua e per la tua parola.* Cic. *de offic.* 3. 16.

Infatti se è cosa vergognosa il sorprendere ed ingannare un altro, sarà cosa molto più vergognosa il *sorprenderlo* ed *ingannarlo* dopo avergli data la *propria parola.* Onde la condanna nel giudizio detto di fiducia menava all' infamia, come riflette il Ch. Francesco Car. Corradi *de pacto fiduc.* 2. §. 4.

(*b*) Sicchè le liete acclamazioni, e quegli augurj, che per varie cagioni soglionsi fare alle persone illustri e potenti non sono il più delle

cetto il caso, in cui taluno per uno spirito di misericordia e compassione annunzia ad un altro quei mali, che il medesimo Dio ha già comminato agli uomini dello stesso carattere. Finalmente le esecrazioni non meritano mai scusa, come quelle che sono non solamente opposte all' amore di se stesso, ma ancora derivate dalla disperazione, e da uno sdegno eccessivo; nè in tal caso, qualora vogliamo giudicar la cosa secondo la retta ragione, debbono aver luogo alcuni esempj di eroismo, il cui esame sembra riguardare un altra cattedra.

§. CCVI.

Qual uso si deve fare del giuramento?

Per quello che riguarda il *giuramento*, è da riflettersi, che se per giuramento s' intende un' asseveranza che si fa chiamando Dio come testimone e vindice della verità (§. CCIII.), e l' uomo dabbene non fa uso inconsideratamente ed alla rinfusa neppure della semplice asseveranza (§. CCIV.), egli è chiaro, che il medesimo molto meno potrà devenire al giuramento a caso e senza necessità, ma solamente allora, quando gli venga deferito o dal superiore, per esempio, dal giudice, o da un altro, poichè in tal caso anche l' amore istesso ci obbliga di assicurare un altro della verità, e di toglierli ogni

---

volte che adulazioni. Anzi talvolta sono come un veleno condito di mele, quando cioè colui, al quale colle parole si prega da Dio il bene, si desidera estinto, o si machinano delle insidie alla di lui vita e fortuna. Derivando tali cose non dall' amore, ma bensì dall' odio, vede ognuno, che sono opposte al dritto di natura.

sospetto e timore di falsità. Tutto ciò ha luogo in ogni giuramento, e perciò non ci è bisogno di tante divisioni del medesimo in giuramento *promissorio*, e *assertorio*, e questo in *testimoniale*, e *decisorio di lite*, giacchè in tutte queste specie di giuramento hanno luogo le medesime regole (*a*).

§. CCVII.

Chi deve giurare, ed in che modo si deve giurare?

E perchè coloro, i quali giurano, chiamano Dio come vindice della verità (§. CCIII.); perciò siegue che il giuramento dell' ateo degenera in ludibrio di Dio, e pecca gravemente colui, il quale deferisce il giuramento ad un uomo di siffatto ca-

---

(*a*) Si aggiugne, che se noi vogliamo esaminare con maggiore accuratezza la cosa, vedrassi che ogni giuramento è *promissorio*. Infatti chiunque giura, sia che il giuramento gli venga deferito dal superiore, sia dall' avversario, esso promette di voler dire la verità con tutta la buona fede. Del resto il divario che dicono intercedere tra il giuramento *promissorio*, ed *assertorio*, è il seguente, cioè che il primo si emette per un fatto futuro, il secondo per un fatto passato; quale secondo se si raggira su d' un fatto alieno, dicesi *testimoniale*; se su d' un fatto proprio, *decisorio di lite*, e questo se viene deferito dal giudice sullo stesso fatto, suol chiamarsi *suppletorio* o *purgatorio*, e l' uno e l' altro appellasi *necessario*; se poi si emette sulla quantità dell' obbligazione, si chiama *giuramento in lite*; se sulla coscienza del litigante, *giuramento di malizia*, o di *calunnia*; e finalmente se una delle parti richiede all' altra parte il giuramento fuori del giudizio, suol dirsi *volontario*, ma se poi si giura in giudizio, il giuramento si chiama *giudiziale*. Che tutte queste divisioni derivino piuttosto dalla Giurisprudenza romana, che dalla naturale, egli è manifesto dal perchè altre nazioni, come gli Ebrei, ed i Greci non ebbero cognizione di tali divisioni. Si vegga il Codice del Talmud *Misnajot Tom. 4. edit. Surenhus.* Maimonid. *de jurejurando*. dato in luce da Dietmaro *Lugd. Bat. 1706. Selden. de Synedr. Hebr. II. 11.* Jac. Lydius *de juramento*. Alle quali cose si può aggiugnere tutto ciò che Petit, ed altri scrittori di antichità hanno pensato circa l' uso forense di giurare, che avea luogo tra Greci.

rattere: che il giuramento tanto in riguardo alla formola (*a*), che al rito si deve adattare alla religione di ciascuno, e perciò non merita neppure il nome di giuramento quell' asseveranza, che si fa per cose, nelle quali la mente non vi conosce ombra di religione, che la possa obbligare (§. CIV.): che finalmente con ragione dev' essere punito come reo di spergiuro colui, che ha spergiurato pei falsi Dei, anzi devesi anche castigare quell' ateo, il quale dissimulando l' ateismo ha spergiurato pel vero Dio, appunto perchè in questa maniera è venuto ad ingannare gli altri.

§. CCVIII.

Secondo la mente di chi si deve interpretare il giuramento?

Dacchè non si deve giurare senza necessità ed inconsideratamente, ma soltanto quando ci venga deferito da un altro (§. CCVI.), si deduce che il giuramento si deve prestare non in grazia di colui, che giura, ma di chi lo deferisce, e perciò si de-

---

(*a*) Purchè una tal formola non ridondi nell' istesso tempo in di-
spregio del vero Dio; poichè siffatte azioni non possono venire scusate
neppure dalla necessità estrema (§. CVI.). Quindi la stessa esperien-
za c' insegna che il giuramento deferito al giudeo si deve adattare alla di
lui religione, perchè la formola di tal giuramento non contiene cosa alcuna,
che possa ridondare in dispregio di Dio o della cristiana verità. All' in-
contro non saprei decidere, se debba venire scusato un giudice cristia-
no, il quale obbliga un maomettano a giurare dinanzi a lui per *Mao-*
metto profeta massimo del solo Dio; specialmente perchè la religione
de' Mussulmani non è di tal natura che facendo ad essi prestare il giu-
ramento pel vero Dio creatore del cielo e della terra, si tengano ugual-
mente obbligati ad asserire la verità, come se vi congiungessero il no-
me di quell' impostore.

ve interpretare secondo la mente o l' intenzione del deferente, non di chi giura, e quindi sono assurde quelle cavillazioni, o restrizioni mentali, che dicono, mediante le quali gli uomini malvagi s' impegnano di eludere la forza del giuramento; sono piucchè assurde le interpetrazioni di coloro, i quali domandano cose turpi o sconvenevoli da quelli, che hanno spontaneamente giurato di non negare ad alcuno ciò, che venisse loro richiesto (*a*).

§. CCIX.

Effetto del medesimo, e l' obbligazione da esso derivata.

Del resto perchè il giuramento non è altro, che un' asseveranza congiunta coll' invocazione di Dio qual vindice della verità, perciò segue (§. CXXXI.), che ognuno è obbligato ad osservare scrupolosamente il giuramento: che non si soddisfa al giuramento

---

(*a*) Infatti sebbene pecchi in molte guise colui, il quale si obbliga ad un siffatto giuramento, prima perchè giura spontaneamente, senza necessità, e senzachè gli venga deferito da alcuno (§. CCVI.), indi perchè promette innanzi tempo di non negare ciò, che esso da lui richiegga, mentre non può sapere quali cose gli vengano richieste, e finalmente perchè con ciò si espone senza necessità al pericolo o di commettere uno spergiuro, o di profferire un temerario giuramento; ciò non ostante però un tale giuramento non obbliga alcuno a prestare ciò che ha promesso, quante volte viene domandato da un altro ciò ch' è impossibile, turpe, ed ingiusto. Imperocchè se esso ha deferito il giuramento a se stesso, egli è indubitato che il medesimo si deve interpretare esclusivamente secondo la di lui mente, ed intenzione (§. CCVIII.). All' incontro non si può credere, che chi ha senno, voglia obbligarsi a prestare quelle cose, le quali sono impossibili o per natura, o per legge. Peccò adunque Erode *Matth. 14.* quando con un temerario giuramento promise alla figlia saltatrice di darle qualunque cosa ella avesse richiesta; ma si fece reo d' un delitto assai più grave, allorchè la medesima chiedendo il capo di S. Giovanni Battista non esitò di compiacerla.

coi cavilli (*a*): che ciò non ostante l'obbligazione del giuramento deve cedere alla legge, e perciò esso non produce alcuna obbligazione, quante volte siasi alcuno obbligato a commettere qualche cosa turpe o proibita dalle leggi, sebbene, qualora la promessa giurata non si opponga direttamente alle leggi, taluno sia assolutamente obbligato alla medesima, eccetto il caso, in cui abbia egli giurato o sorpreso dall' altrui dolo malo, o costretto da ingiusta violenza (§. CVII. e CIX.) (*). Da ciò finalmente si rileva che debbasi dire in riguardo a quell' assioma de' canonisti, cioè *che deve osservarsi ogni giuramento che si può osservare senza danno dell' eterna beatitudine.*

(*a*) La *soddisfazione per mezzo di cavilli* allora si ha, quando alcuno soddisfa alle parole, non già alla mente di chi deferisce il giuramento. Colui, il quale soddisfa per mezzo di cavilli al giuramento, esso inganna un altro. L'ingannare un altro è cosa ingiusta (§. CXCIX.), ed è molto più ingiusta, qualora alcuno inganna un altro coll' invocazione del supremo Nume qual vindice della verità. Quindi commise veramente uno spergiuro Attone Arcivescovo di Magonza, mentre avendo promesso ad Alberto di Bamberga di ricondurlo sano e salvo nel castello, sotto pretesto di aver fame lo ricondusse a prendere colezione credendo di aver così adempito alla santità del giuramento. *Otto Frising. Chron. 6. 15. Narian Scot. ad ann. 908.* Si maraviglia di questa furberia dell' arcivescovo Ditmaro Mersebio *lib. 1. ineunte*, e con ragione, mentre neppure i Romani lasciarono senza censura e taccia quel prigioniero, il quale aveva ingannato i nemici con simile giuramento ed astuzia. *Gell. Noct. Att. 7. 18.* Cicerone parlando del medesimo saggiamente dice: *esso credeva di essere sciolto dal giuramento. Ma sbagliava. Imperocchè la frode stringe, non scioglie lo spergiuro. Fu adunque una sciocca astuzia che imitò malamente la prudenza. Sicchè il Senato stabilì, che un tal perfido e furbo ingannatore ligato venisse condotto ad Annibale.*

(*) » Intorno al dolo bisogna vedere se esso cada sulla sostanza della
» cosa, o su gli accidenti della medesima. Nel primo caso il giuramento
» non tiene, ma nel secondo è valido. È dunque troppo vago il dire
» che chi giura sorpreso dal dolo, non sia obbligato ad osservare il giu-
» ramento. In quanto alla violenza poi, come essa mai toglie in tutto
» il volontario, così chi giura costretto è obbligato a mantenere il giu-
» ramento. Ogni morale cristiana che si riscontri, insegna ciò colla mas-
» sima precisione (*N. T.*).

§. CCX.

Chi ha offeso un altro, è obbligato alla soddisfazione.

Ci pare di avere abbastanza dimostrato, che non si deve offendere alcuno nè colle parole, nè coi fatti, nè collo stesso pensiero. E perchè chiunque rende un altro più infelice, si dice che l' *offende*: ed all' incontro rende piucchè mai infelice un altro colui, il quale non risarcisce il danno, che ha cagionato allo stesso, perciò segue che chi ha recato un danno, è assolutamente obbligato a risarcirlo ed a soddisfarlo; che chi nega ad un altro una tale soddisfazione, si dice che viene a cagionargli una nuova ingiuria, e che un' altra volta l' offende (*a*): che se più persone hanno cagionato il danno, si debbono in riguardo alla soddisfazione osservare quelle stesse regole, che di sopra abbiamo esposte relativamente all' imputazione dell' azione, che si è commessa da molti (§. CXII.).

(*a*) Aristotile *Ethic. ad Nicom.* 5. 2. fa derivare l'obbligazione di risarcire il danno cagionato ad un altro, dal contratto involontario; Pufendorff *de jur nat. et gent.* 3. 1. 2. all' incontro dal seguente motivo, cioè che sarebbe inutile la legge di non doversi offendere alcuno, se il legislatore non volesse nello stesso tempo il risarcimento del danno cagionato. Noi però facciamo derivare un tal dovere dalla stessa nozione del vocabolo *lesione*. Infatti ci rende ugualmente imperfetti ed infelici colui, il quale si prende, e toglie ciò ch' è nostro, che colui, che non restituisce ciò che si ha preso e tolto, od in altro modo non risarcisce il danno. E perchè non si deve offendere alcuno, perciò neppure si potrà negare il risarcimento del danno, o la soddisfazione in qualunque modo.

§. CCXI.

Cosa è soddisfazione, e di quante maniere?

Per soddisfazione quì intendiano la prestazione di ciò, che la legge richiede da colui, il quale offende un altro. All' incontro ogni legge perfetta due cose richiede: che quante volte alcuno mediante qualche fatto proprio ha cagionato un danno ad un altro, lo debba risarcire (*a*): e che essendo stato offeso anche lo stesso legislatore al quale si è negato l' ossequio, che gli era dovuto, debba chiunque ha recato un danno ad un altro, soffrire qualche pena. Laonde la soddisfazione sempre racchiude nel suo significato non meno la pena che il risarcimento del danno. *Grot. de jure belli, et pac. II. 17. 22.* E la prima, cioè la pena non toglie il secondo, cioè il risarcimento del danno, pel motivo che la viziosità dell'atto, per cui viene irrogata la pena, e'l danno, che si deve risarcire, trovansi sempre uniti in ogni delitto. Ma della *pena* si parlerà in altro luogo.

(*a*) Se il danno è accaduto senza il fatto di alcuno, anche nessuno potrà venire obbligato a risarcirlo, giacchè il caso fortuito che deriva dalla sola divina provvidenza non si può imputare ad alcun uomo (§. CVI.). E da ciò segue che se taluno venga a soffrire nelle sue cose un danno provveniente dal caso, esso che n' è il padrone, è tenuto di soffrirlo. Imperocchè quell' avvenimento che non possiamo imputare ad alcuno, dobbiamo noi stessi soffrirlo. Il padrone adunque deve soffrire quel caso, che non si può imputare ad alcuno.

§. CCXII.

In che modo la medesima si deve prestare?

Il danno cagionato o è di tal natura, che le cose si possono restituire nel pristino stato, o è tale che ciò che si è fatto, non può farsi che non sia fatto. Nel primo caso la cosa istessa esige, che le cose si restituiscano assolutamente nello stato primiero, e nello stesso tempo si risarcisca il danno, che l' offeso ha sofferto per essere stato privato della propria roba, e le spese che esso ha dovuto fare per ricuperare la medesima. Nel secondo, che con un equa valutazione, per quanto si può, si venga a dare l' indennità all' offeso, ed in tale valutazione si abbia riguardo non solo al prezzo effettivo e reale, ma ancora al prezzo di affezione. Tutto ciò viene illustrato da Pufendorff *de jur. nat. et gent.* *1. 7.* con degli esempj dell' omicidio, della ferita, della mutilazione, dell' adulterio, dello stupro, e di altri simiglianti delitti.

CAPITILO VIII.

DEI DOVERI IMPERFETTI VERSO GLI ALTRI

§. CCXIII.

Ragione della connessione.

Ci sembra di avere abbastanza dimostrato, che non si debba offendere alcuno; anzi di avere anche fatto conoscere in che consista l' offesa altrui. Or dovrebbesi colla stessa accuratezza spiegare in che

maniera si debba dare a ciascuno il suo (§. CLXXV.), quante volte questi doveri *ipotetici* non fossero di tal fatta, che non si possono intendere senza la conoscenza della natura, ed indole de' doveri imperfetti (§. CLXXVI.). Per la qual cosa sarà ben fatto giusta le regole del buon metodo il premettere un tale trattato: è d'uopo però di avvertirlo per la seconda volta, affinchè non sembri che noi ad occhi aperti e con dolo malo avessimo voluto commettere l' *υςερον προτερον*, cioè *il prima dopo*, che è un delitto capitale secondo i Radamanti del nostro secolo.

§. CCXIV.

Fondamento, e divisione dei doveri imperfetti.

Il fonte di tutti questi doveri è l' *amore d'umanità, e di beneficenza* (LXXIV.), mediante il quale noi diamo volentieri a colui, che viene da noi amato, anche quello che non gli dobbiamo per dritto stretto, ma ciò non ostante conosciamo che contribuisca alla sua felicità. E perchè l'*umanità* ci comanda di giovare agli altri senza nostro danno, e la beneficenza all' incontro eziandio col nostro detrimento (§. LXXXIII.), perciò è manifesto che ancora *i doveri imperfetti* sono di due specie, e dividonsi in doveri d' *umanità*, ossia d' *innocente utilità*, e di *beneficenza*. Gli uni e gli altri a cagione dell' indigenza in che trovansi gli uomini di molte cose bisognevoli, sono di tanta necessità, che senza l' osservanza de' medesimi non possono essi menare una vita comoda e soave.

§. CCXV.

Assioma in riguardo ai medesimi.

Se dunque anche di questi doveri non può darsi altra norma, che l' amore di noi stessi, e perciò siamo tenuti di amare gli altri come noi stessi (§. XCVI.), segue che noi dobbiamo fare eziandio agli altri quello che vogliamo a noi fatto (§. LXXXVIII.). Quindi anche di sopra nel premettere un principio certo, al quale si debbono rapportare tutti i doveri, che si devono prestare agli altri uomini, fissammo la regola seguente, cioè l' *uomo deve amare un altr' uomo non meno di se stesso, nè deve fare ad un altro ciò che non vuole a se fatto* (dalla quale regola facemmo derivare i doveri perfetti); *e di fare all' incontro tutte quelle cose, le quali egli vuole a se fatte da un altro* (§. XCIII.). E da quest' ultima regola derivano naturalmente tutti i doveri *imperfetti* così d' *umanità*, che di *beneficenza*, come ce l' insegna la cosa istessa.

§. CCXVI.

Obbligazione di adempiere que' doveri, che si possono prestare senza danno alcuno.

Sicchè prima d' ogni altro devesi riflettere, che nessuno vuole che gli vengano negate quelle cose, le quali un altro può prestare senza suo danno. Dunque ciascuno è obbligato a prestare generosamente anche ad un altro le cose istesse. Con ragione adunque deve dirsi piucchè inumano colui, il quale potendo giovare ad un altro coll' opera e col consiglio

nol fa, o non procura di conservare, per quanto può, le cose del medesimo, non riconduce al retto sentiero chi ha traviato, nega al sitibondo l'acqua corrente, il fuoco a chi sente freddo, l'ombra a chi per l'ardente sole languisce, oppure richiede da un altro con incomodo di costui quello, che il medesimo con maggiore facilità e senza proprio, ed altrui incomodo può conseguire. Che anzi questa benignità è sì tenue e comune, che spesse volte veggiamo, che siffatti doveri in forza delle leggi, o delle consuetudini vadano a passare in doveri perfetti (*a*).

§. CCXVII.

Come pure di dare quelle cose, delle quali abbondiamo.

Appartiene quasi alla stessa innossia utilità la prestazione di quelle cose, che noi abbiamo in tanta abbondanza, che possiamo comunicarle con gli altri senza qualche nostro notabile danno; come pu-

---

(*a*) Così presso gli Ateniesi si era stabilito con leggi, che venisse esecrato chiunque non avesse additata la via a chi aveala smarrita. Da ciò derivò quel sentimento di Difilo: *non sai forse, che viene eziandio maledetto chi non addita il retto sentiero ad un altro?* Così anche i Romani avevano stabilito con leggi, che taluno mediante un'azione civile potesse costringere un altro ad esibire una data cosa, sebbene costui non fosse obbligato a farlo nè in virtù di qualche patto, nè in forza di delitto. Latona poi presso Ovidio *Metamorph. 6. v. 349.* ricorre alla consuetudine colle seguenti parole:

Quid prohibetis aquas? usus communis aquarum est.

A me l'onda vietar? Comune a tutti
L'uso dell'onda la natura diede..

Traduz. di Bondi.

E Seneca *Controv. 1. 1.* dice così; *è cosa inumana il non porgere ajuto a quelli, che sono caduti. È questo il dritto comune dell'uman genere.* Dritto comune, cioè ricevuto per consenso.

re il dispensare a vantaggio altrui quelle cose, le quali per altro vengono a perire presso di noi: tanto vero, che si reputano molto inumani coloro, i quali fanno corrompere siffatte cose, le bruciano, le gettano nel mare, le nascondono sotterra solo ad oggetto che alcuno non venga a percepirne qualche vantaggio (*a*).

(*a*) Anche questa è un' umanità assai comune, e quasi il secondo grado della medesima. Siccome poi si stimano molto inumani coloro, i quali negano ad alcuno questi doveri, così all' incontro sembrano ingiusti estimatori delle proprie azioni quelli, che prestando tali doveri pretendono che debbano gli altri rimanere sommamente obbligati verso di loro. Disse dunque a proposito Terenzio *Andr. 2. 1. v. 31.*

Neutiquam officium liberi esse hominis puto,
Quum is nihil promereat, postulare,
Id gratiae adponi sibi.

. . . . Io penso, e credo
Ch' uffizio d' uomo onesto unqua non sia
Volersi acquistar grazia, e farsi merto
Di ciò, ch' ei fa per solo suo vantaggio.

Traduz. di FORTIGUERRA.

Nessuno potrà dire che abbia dato una gran cosa al suo ospite quel calabrese, di cui parlando Orazio *Epist. l. 7. v. 14.* dice così:

Quo more piris vesci calaber jubet hospes.
Tu me fecisti locupletem. Vescere sodes.
Jam satis est. At tu quamtum vis tolle. Benigne.
Non invisa feres pueris munuscula parvis.
Tam teneor dono, quam si dimittor onustus.
Ut libet: haec porcis hodie comedenda relinques.
Prodigus, et stultus donat, quae spernit, et odit.

Ricco me già non festi in quella guisa,
Che il calabro sforzar l' ospite suole
Di sue pere a mangiar — Mangiane in grazia —
Già ne presi abbastanza — Or a tuo senno
Prendine ancor — Molto cortese — A' putti
Faràne non discaro un regaluccio —
Io gradisco il tuo don, nè più nè meno
Che se ne andassi carico — Fa pure
A tuo piacer. Di queste, che rifiuti,
Gran corpacciata oggi ne lasci a' porci.
Larghegggiator il prodigo, e lo stolto
È in ciò, che sprezza ed odia.

Traduz. di GARGALLO

§. CCXVIII.

Che si deve dire, se i doveri d' umanità siano a noi nocivi?

Ma perchè noi dobbiamo prestare agli altri tali cose in virtù dell' amore, col quale Iddio ci comanda di amare gli altri (§. CCXV.), ed all' incontro nessuno è obbligato di amare un altro più di se stesso (§. XCIII.), perciò segue, che possiamo negare agli altri siffatti doveri, quante volte prevediamo che coi medesimi si può cagionar danno a noi stessi, o ai nostri amici. Questo danno potendo accadere specialmente nello stato naturale, ove non ci può guarentire alcun magistrato, se in tal maniera cerchiamo di giovare ai nostri dichiarati nemici; egli è facile a rendere la ragione, per cui nello stato naturale possiamo giustamente negare al nemico, fino a che conservi contro di noi l' animo suo ostile, anche i doveri d'innossia utilità; ed all' incontro nello stato civile nessuno può far uso di tale pretesto senza meritare una giusta riprensione (*a*).

È inumanissimo colui il quale nega tali cose alla classe degl' indigenti, ma è molto più inumano quegli, che dispensando ad altri le medesime, crede di essere tanto benefico, che chi le riceve, debba essergli per tal motivo perpetuamente obbligato.

(*a*) Così nella guerra con ragione proibiamo ai nostri nemici il potersi provvedere di acqua, con ragione corrompiamo il foraggio, affinchè questo non sia di vantaggio ai medesimi, che stanno per assalirci. Ma tali cose si fanno con dritto, fino a che gli stessi conservino contro di noi l' animo ostile. All' incontro poi se non ci possono fare alcun danno, vengono a meritare una distinta lode di persone fregiate della virtù dell' umanità tutti coloro, i quali senza loro notabile danno recano giovamento anche a' nemici e. g. prigionieri, o giacenti per malattia. E perchè nello stato civile non così facilmente può recarci danno il nemico, il quale almeno per l' aurorità del magistrato può venire ob-

§. CCXIX.

L' umanità si deve anche ai nemici.

Anzi perchè l' amore, dal quale nascono questi doveri, è dovuto non per gli altrui meriti, ma bensì per cagione dell' uguaglianza di natura (§. LXXXVIII.), perciò egli è facile a comprendersi, che non si debbono negare anche ai nemici quelle cose, che ci sopravvanzano, e che si possano da noi prestare senza nostro danno: che quest' umanità è tanto più luminosa e lodevole, quanto meno va unita colla speranza di riportare dai nemici qualche significante contraccambio (*a*).

---

bligato di stare al dovere, perciò è assolutamente inumano chi nega le cose d' innossia utilità non solo al nemico, ma ancora ad un uomo scellerato, mentre in questo caso si deve avere riguardo *non ai costumi, ma all' uomo, oppure se non all' uomo, almeno si deve aver compassione dell' umanità*, come ha saggiamente osservato Aristotile presso Diogene Laerzio 5. 21. Quindi non merita venire scusata l' inumanità degli Ateniesi, i quali ebbero in odio in guisa gli accusatori di Socrate, che ricusavano di accendere loro il fuoco, non davano ai medesimi alcuna risposta, s' erano interrogati, nè si servivano dell' acqua istessa nel bagno, fino a che non potendo essi più soffrire di venire così comunemente odiati, s' impiccarono. *Plutarch. de invid. et od. 538.*

(*a*) Sappiamo che siffatti doveri vengono inculcati ai Cristiani *Matth. 5. 15. Luc. 6. 36.*, e che si fa presente ai medesimi l' esempio dello stesso Padre celeste, *il quale fa nascere il sole pei buoni, e pei malvagi, e fa piovere pei giusti e pei peccatori.* Che la stessa verità si possa conoscere mediante il lume della retta ragione, dopo di essersi esaminata l' uguaglianza della natura, egli è chiaro dal perchè Socrate, come riferisce Temistio *Orat. ad Valent. de bello victis.* dimostrò di proposito la falsità di quel comune e poco filosofico sentimento, cioè *che si debba far bene agli amici, e male ai nemici.* E quale insegnamento più eccellente poteasi mai scrivere da un uomo ignorante delle sacre scritture, di quello, che Gerocle ci ha lasciato scritto spiegando la dottrina di Pitagora? *in aur. Pythag. carm. pag. 69.* Ecco come si esprime: *onde avviene ancora, che si dice con ragione, che l' uomo dabbene non odia alcuno, e che egli solo è amico. Imperocchè mentre esso ama il buono, non crede nemico colui, ch' è malvagio. Se poi cerca di far società col virtuoso, fra tutti sceglie quello, il quale è probo, e nelle leggi dell' amicizia imita lo stesso Dio, il quale non suole odiare alcuno, ma abbraccia ed ama specialmente quello, il quale è buono.*

§. CCXX.

Si devono però osservare i gradi del bisogno.

Ma perchè l'amore d' umanità, dal quale come da un chiarissimo fonte derivano tali doveri, riconosce per sua direttrice la sapienza (§. LXXXIII.), e questa all' incontro è la facoltà di discernere quelle cose, le quali contribuiscono alla nostra, ed all' altrui felicità (§. *eod.*), perciò si deduce che debbesi avere riguardo non solo delle persone, ma ancora della necessità, da cui un altro viene soprafatto, e quindi in causa uguale, quante volte non si può soddisfare a tutti, devesi praticare più umanità ad un uomo dabbene, che ad uno scellerato, più all' amico, che al nemico, più al parente e congiunto, che all' estraneo (*a*), insomma più a colui che ha maggior bisogno del nostro soccorso, che a chi ne ha minore. E per questo riguardo l'illustre *Leibnitz* saggiamente disse, che la giustizia è l' *amore del saggio*.

(*a*) Quindi anche Pitagora distinse certi gradi di quest' amore *in aureo carm. v. 4.*

Inde parentis honos sequitur: tum sanguinis ordo.
Post alii sunto, virtus ut maxima, amici.

Sulle prime rispetta i genitori,
Quindi a norma del grado ogni congiunto:
Tra gli amici poi scegli i veri amici,
Ma l' amico maggior sia la virtude.

Quale sentimento di Pitagora viene egregiamente interpretato secondo il suo solito da Gerocle p. 49.

§. CCXXI.

Obbligazione alla beneficenza.

Il grado più sublime di amore è quello, che di sopra chiamammo *amore di beneficenza* (§. CCXIV.); poichè il medesimo è di tal natura, che ci obbliga di giovare agli altri per quanto possiamo anche con qualche nostro danno. E perchè noi siamo tenuti di fare agli altri tutto ciò, che vogliamo a noi fatto (§. LXXXVIII.), e spesse volte accadono de' casi, ne' quali ci reputiamo infelicissimi, se gli altri non sono generosi nel concederci quelle cose, delle quali abbiamo bisogno, nè in tale circostanza può trovarsi alcuno sì sconsigliato, che non desideri la prestazione di quelle cose che gli mancano; perciò siegue, che in questi casi anche noi dobbiamo dare volentieri e generosamente agli altri quelle cose, che conosciamo abbisognare agli stessi (*a*).

(*a*) Si dice poi che noi concediamo generosamente non già quello, che diamo ad imprestito, o che concediamo per una certa mercede, ma che diamo ad un altro senza speranza o di restituzione, o di ricompensa. Sicchè se noi diamo una cosa per riaverla, o almeno per riportarne mercede, un tal atto veste la natura di contratto. Se poi diamo senza speranza di restituzione o di ricompensa, questa è dessa la vera beneficenza, o liberalità. A proposito disse Seneca *de benefic. VI. 14.: io all'intutto passerò sotto silenzio coloro, il cui beneficio è mercenario, ed il quale chi lo dà, non riflette a chi lo concede, ma a qual prezzo deve darlo, e che lo rivolge tutto a suo vantaggio. Alcuno mi vende il grano; io non posso vivere, se non vado a comprarlo; ma non debbo al venditore la vita, perchè ho comprato. Nè valuto quanto sia stato necessario quello, senza di cui non avrei potuto vivere, ma piuttosto quanto gratuito quello che non avrei avuto, se non avessi comprato: nel quale negozio il mercante non pensò qual soccorso mi avrebbe dato, ma quanto fosse il suo guadagno. Non sono obbligato ad alcuno per quello che ho comprato.* Sebbene però i beneficj non debbano essere interessati, cioè farsi colla speranza di ricompensa; pure nessuno benefica un altro senza volerlo obbligare ad un amore scambievole. E quindi colui che riceve i beneficj, viene con ciò ad obbligarsi al vicendevole amore.

§. CCXXII.

Cosa è beneficenza, ed officiosità?

Sicchè il *beneficio* è una cosa, o azione giovevole ad un altro, cui viene da noi conferita senza speranza di restituzione o ricompensa. L' impegno poi di prestare agli altri tali cose, si chiama *beneficenza*; siccome all' incontro l' impegno e la prontezza di dare ad un altro coll' obbligazione della restituzione, o della ricompensa quelle cose, che ad esso bisognano, appellasi *officiosità* secondo Sidonio Apollinare *Carm. 23. v. 478*. Sebbene però le cose che si danno sotto una tale condizione non meritino il nome *di beneficio*; ciò non ostante si deve fare gran conto delle medesime, e debbonsi ricevere con animo grato e riconoscente, specialmente se sono stimabili oltre ad ogni mercede, oppure si prestano da colui, cui non obbliga alcun dovere a ciò fare (a).

(a) Conobbe anche ciò Seneca *idid. cap. 15.*: *in questo modo*, così egli, *tu mi dirai, che non sei obbligato di dare altro al medico, che una picciola mercede; nè resti obbligato al maestro, perchè gli hai dato qualche danaro. Eppure presso di noi si ha verso costoro un grande amore, un gran rispetto. Contro di ciò si risponde che molte cose valgono più di quello, con cui si comprano. Tu compri dal medico una cosa che non è capace di prezzo, cioè la vita e la buona salute: dal maestro poi gli studj delle buone scienze che ti civilizzano, e la cultura dell' animo. Sicchè a costoro non si paga il prezzo della cosa, ma dell' opera, cioè perchè ci prestano de' servigj; perchè distratti dai proprj affari attendono a noi. Essi ricevono la mercede, non già di quanto han meritato, ma bensì della loro occupazione.* Indi a poco assegna anche la ragione, per cui dobbiamo essere grati a costoro, che ci prestano tali servigj, mentre soggiunge quanto siegue: *che dunque? perchè mai siamo sempre obbligati al medico ed al maestro, nè possiamo mai adempire il nostro dovere verso di essi mediante la sola mercede? Perchè il medico ed il maestro diventano amici nostri, e ci obbligano non già coll' arte, che vendono, ma bensì coll' animo benevolo ed amichevole.*

§. CCXXIII.

La beneficenza deve derivare dalla volontà di giovare agli altri.

Se dunque la beneficenza è l' impegno di fare agli altri quelle cose, che conosciamo poter loro giovare (§. CCXXII.), ben vede ognuno, che indarno pretendono arrogarsi la lode di tal virtù coloro, i quali simili a quel servo, di cui parla Terenzio *Hecy. v. 4. v. 39.*, spesso fanno maggior bene involontariamente e senza saperlo, di quello che abbian mai fatto per lo innanzi sapendolo (§.XXXVIII.), oppure quelli, che col disegno di nuocere ad un altro lo beneficano, o vengono essi indotti a far un beneficio non da altro motivo, se non perchè credono, che siffatto beneficio sia giovevole più a loro stessi che agli altri. Da ciò si scorge che nel giudicare i beneficj, debbasi avere riguardo più all' animo ed all' intenzione del benefattore, che al beneficio medesimo ed all'effetto di esso (*a*).

(*a*) Affinchè l' esposta dottrina vieppiù si renda evidente, dilucidiamo con degli esempj le accennate conseguenze. Così nessuno potrà dire che venga fatto un beneficio ad un altro, al quale, senzachè noi sapessimo cosa alcuna, consegniamo una lettera che contenga qualche buona notizia, nè fa alcun beneficio colui, il quale raccomanda un altro solamente perchè venga trasferito in altro luogo, ed egli perciò resti a dominar solo nella vuota corte: nè merita il nome di benefico quegli, che ha piantato degli alberi per suo piacere, e senza sua intenzione anche il vicino venga a goderne l' ombra. È qui a proposito quella graziosa favoletta di Fedro riguardante la donnola che presa dall' uomo, e volendo scappare la morte che le sovrastava, pregava il medesimo di perdonarla, perchè essa purgava la di lui casa dai molesti topi; e che ne riportò la seguente dispiacevole risposta:

. . . *Faceres si causa mei*
Gratum esset, et dedissem veniam supplici:

§. CCXXIV.

I beneficj però si debbono distribuire con saggezza.

E perchè tali beneficj debbono derivare dall' amore, e questo deve andar congiunto colla saggezza (§. LXXXIII.); perciò egli è facile a comprendersi, che merita piuttosto il nome di prodigalità, od altra cosa qualunque, che di liberalità quel beneficio, che non viene regolato dalla ragione: come pure non debbonsi chiamare beneficj quelli, che procedono piuttosto dall' ambizione, e dalla vanagloria, che dall' amore, oppure si distribuiscono non già ai bisognosi, ma bensì ai ricchi, o più facoltosi (*a*); anzi piuttosto a' malvagi che a persone dabbene: o finalmente quelli, che si prestano senza osservarsi quell' ordine di bisogno, di cui abbiamo di sopra accennato qualche cosa (§. CC.).

Nunc quia laboras, ut fruaris reliquiis,
Quae sint rosuri, simul et ipsos devores,
Noli imputare vanum beneficium mihi.

L' opra tua gradirei, se a mio vantaggio
Fatta l' avessi, e a te supplice allora
Darei perdono: altro però lo scopo
Fu della tua fatica: intento tuo
Era di manicar ciò che restava
Di quanto avean già roso i topi,
E quindi farne tua preda e pasto a un tempo istesso.
A che dunque mi opponi un beneficio
Nullo in se stesso?

Imperocchè *questa favoletta*, secondo l' interpetrazione dello stesso Fedro, *riguarda coloro, i quali mentre servono a loro stessi pensando al proprio vantaggio, vogliono dare ad intendere ai poco avveduti che loro abbiano fatto un beneficio: hoc enim in se dictum debent illi agnoscere, quorum privata servit utilitas sibi, et meritum inane jactant imprudentibus.*

(*a*) Infatti oltre che tali beneficj vengono a togliersi ai bisognosi, per lo più sono anche interessati, e quindi eziandio per questo riguardo

§. CCXXV.

E adattarsi all' altrui necessità, e condizione.

Inoltre perchè i beneficj debbono giovare ad un altro (§. CCXXII.), non ci sembra fuor di proposito il dedurre 1.° che i medesimi debbonsi adattare alla condizione ed alla necessità di ognuno, e quindi 2.° non doversi chiamar beneficj quelli, che recano ad un altro alcun vantaggio, e 3.° molto meno meritarsi un tal nome que' beneficj, che vanno uniti col manifesto altrui danno, 4.° o almeno col massimo incomodo (*a*).

---

non meritano chiamarsi beneficj *Matth. 5. 47. 47. Luc. 6. 32.* Inoltre qualunque beneficio viene conferito ai ricchi; non è loro nè grato, nè creduto beneficio. Che però sappiamo che Alessandro Magno si rise del beneficio dei Corintj, allorchè costoro gli offrirono il dritto di cittadinanza, ancorchè si fossero millantati di non averlo ad altri offerto, fuorchè ad Ercole, e ad Alessandro. *Seneca de benefic. 1. 13.*

Ciò non ostante può avvenire che tali beneficj vengano scusati dal dovere, dalla memoria dei beneficj da alcuno prima ricevuti, anzi anche dai costumi della città, nella quale dimoriamo; e perciò in Roma nessuno avrebbe potuto imputare a colpa ad un cliente la liberalità, che esso usava verso il suo padrone, per la ragione, che il dritto del patronato istituito da Romolo richiedeva fra le altre cose che i clienti dovessero benificare i loro padroni. *Dionys. Halic. lib. 2. p. 84. Plutarch. Romul. p. 24. Polyb. Hist. 6. p. 459.* Nè meritavano di venire rimproverati da alcuno i Persiani, i quali offrivano de' doni e presenti al loro re: poichè vi era la seguente legge, cioè *che tutti i Persiani offrissero de' doni al re ciascuno a proporzione delle proprie facoltà. Ælian. Var. Hist. 31.*

(*a*) Quindi non merita di venir chiamato benefico colui, il quale offre a chi ha fame una gemma, al sitibondo una veste preziosa, all' ammalato una vivanda (pel. n.° 1.). Neppure era degno di tal nome quel Besso, il quale cinse Dario con catene di oro (pel n.° 2.° e 3.°). *Curt. lib. 5. cap. 12.* Finalmente con ragione quel romano che fu salvato tra i proscritti, e quindi continuamente condotto in giro, ed esposto allo scherno del popolo, potè rinfacciare il suo benefattore colle seguenti parole, cioè *ch' egli non era obbligato a lui per averlo salvato, giacchè l' avea salvato ad oggetto di farne pompa e schernirlo. Senec. de benefic. II. 11.* (pel n.° 4.°).

§. CCXXVI.

Si devono anche distinguere i gradi di amichevole relazione.

Se dunque l' amore d' umanità e di beneficenza, il quale ci spinge a beneficare gli altri, non soffre neppure il potersi escludere i nemici (§. CCXIX.); ben comprende ognuno, che si debbono molto più amare coloro, i quali, per quanto comportavano le loro forze, ci beneficarono; e perciò sono i più malvagi fra gli uomini, e più spietati degli stessi bruti tutti quelli, che nemmeno coi beneficj si lasciano indurre a concepire amore verso di noi; che anzi costoro sono tanto più ingiusti, quanto meno potrà negarsi, che accettando i beneficj vengan essi ad obbligarsi di prestare uno scambievole amore ai loro benefattori (§. CCXXI.).

§. CCXXVII.

Obbligazione alla gratitudine.

L' amore verso i benefattori si chiamano *animo grato*, volgarmente *gratitudine*. E perchè ognuno è obbligato di amare colui, dal quale ha ricevuto de' beneficj (§. CCXXVI.), perciò siegue, che ognuno è anche tenuto di far conoscere in qualunque modo l' animo suo grato ai benefattori: questo dovere però è imperfetto, e quindi nessuno può venire obbligato ad esercitarlo verso un altro; nè l' ingrato può essere convenuto coll' azione forense (a), purchè le leggi civili non abbiano espres-

---

(a) Invero comunemente si fa distinzione tra l' ingratitudine *semplice*, della quale si rende reo chi non benefica il suo benefattore; e la

samente introdotta una siffatta azione. Una cosa simile avea luogo presso i Persiani, come ci ha lasciato scritto Senofonte. *Cyroped. I. 2. 7. p. 9. edit. Oxon.*

§. CCXXVIII.

Regole riguardanti la medesima.

Se dunque la gratitudine non è altro, che l'amore verso il benefattore (§. CCXXVII.), ne siegue, che ognuno debba compiacersi della perfezione e felicità del suo benefattore, lodare e predicare colle parole la di lui benevolenza, anzi compensar benanche beneficj con beneficj, non già sempre con gli stessi, ma con beneficj, ed officj, per quanto più si può, e meglio riesce; e perciò sebbene gli manchino le forze, pure debbasi lodare almeno la volontà di far conoscere l'animo grato.

---

pregnante, la quale si ha, quante volte alcuno compensa i beneficj coi maleficj, ed affronti, cioè rende male per bene. Pufendorff. *de jur. nat. et gent. 3. 3. 17.* sostiene che la prima è esente dalla pena delle leggi civili, e la seconda è ad essa soggetta. Ma se vogliamo dire ciò ch'è in realtà, in tal caso non viene castigato l'ingrato, ma colui che ha commessa l'ingiuria, come quello, che sarebbesi castigato, ancorchè la medesima si fosse fatta ad un uomo, dal quale non si avesse ricevuto alcun beneficio. Ciò non ostante però concediamo volentieri, che il delitto sia assai più grave, essendo unito coll'infamissimo vizio dell'ingratitudine. Così con ragione vengono più severamente castigati coloro, i quali fanno ingiuria ed onta ai genitori, agli educatori, ai padroni, che quelli che oltraggiano gli estranei.

§. CCXXIX.

Obbligazione all' officiosità.

Finalmente perchè siamo tenuti di giovare, e far beneficj agli altri anche con qualche nostro danno, e senza speranza di restituzione e ricompensa (§. CCXXI.), perciò siegue, che molto meno dobbiamo negare ad un altro quelle cose, le quali esso dimanda ad imprestito promettendone la restituzione certa e la sicura ricompensa, e quindi ognuno è obbligato all' impegno di far cose grate agli altri; quale impegno di sopra abbiamo chiamato *officiosità* (§. CCXXII.), purchè però non si vegga, che quella prontezza di giovare agli altri vada congiunta col nostro pericolo e col nostro danno (§. XCIII.).

CAPITOLO IX.

DEI DOVERI IPOTETICI VERSO GLI ALTRI, E PRIMIERAMENTE DI QUELLI, CHE SI VERSANO CIRCA L' ACQUISTO ORIGINARIO DEL DOMINIO.

§. CCXXX.

Connessione.

Le cose finora discusse parte riguardano l' amore di *giustizia*, parte quello, che di sopra abbiamo chiamato amore di *umanità*, e di *beneficenza* (§. LXXXIV.). Da quest' ultimo derivano i doveri *imperfetti*, di cui abbiamo parlato nel capitolo antecedente; e dal primo come da un fonte sor-

gono i doveri *perfetti.* I doveri perfetti, come si è detto, consistono prima nel non offendere alcuno (quale dovere si è chiamato *assoluto*), e poi nel dare a ciascuno il suo, e questo dovere secondo noi è *ipotetico*. Essendosi dunque trattato del dovere assoluto nel capitolo settimo, colla stessa diligenza devesi trattare del dovere ipotetico in questo capitolo.

§. CCXXXI.

Cosa è suo, dominio, possesso, proprietà, e comunione?

Noi diciamo propriamente *suo* tutto ciò che ciascuno ha nel suo dominio. Chiamiamo poi *dominio* il dritto, ossia la facoltà di escludere gli altri dall' uso di qualche cosa (*a*). Si suole chiamar *possesso*

(*a*) Egli è evidente che il dominio consista in questa sola facoltà di escludere ogni altro dall' uso di qualche cosa. Infatti tutti gli altri effetti del dominio, i quali per altro si sogliono esprimere nella sua definizione, si possono separare da esso in guisa, che anche senza di quelli può taluno rimaner padrone. Così, per esempio, veggiamo che *la facoltà di percepire tutto l' utile dalla cosa costituita in usufrutto è separabile dalla proprietà, restando salvo il dominio.* È cosa nota e risaputissima, che i pupilli non hanno *la facoltà di poter liberamente disporre delle cose loro.* Eppure nessuno potrà negare, che sieno essi i padroni delle medesime. Quindi Seneca disse molto a proposito *de benefic. VII.* 12.; cioè *non è ragione il dire non esser tua una cosa, perchè non puoi venderla, perchè non puoi consumarla, perchè non puoi cambiarla in peggio o in meglio. Imperocchè è anche cosa tua quello che è tua sotto una data legge.* Finalmente osserviamo che in molti luoghi ove vige la regola del dritto: *Hand mus, haud wahren: una mano deve custodir l' altra,* cioè *un dritto deve custodir l' altro*; viene negata al padrone anche la facoltà di ricuperare dal terzo possessore la cosa comodata o depositata. Se dunque la definizione deve comprendere soltanto ciò che appartiene all' essenza della cosa definita in modo, che da essa è inseparabile; e tolta all'incontro la *facoltà di escludere gli altri dall'uso della cosa*, subito taluno cessa di esser padrone; egli è indubitato, che questa sola facoltà compia la definizione del dominio. E ciò sembra di aver voluto dire Ariano *dissert. Epict. II.* 2. mentre chiama *padrone colui, il quale ha in suo potere ciò che altri pensa doversi desiderare, o temere.*

la detenzione della cosa, dal cui uso abbiamo determinato di escludere ogni altro. Del resto noi possiamo godere il dritto o di escludere tutti all' infuori di noi stessi dall' uso di qualche cosa, o all' infuori di alcune date persone, tutte le altre. Nel primo caso si dice che la cosa sia nella *proprietà*: nel secondo nella *comunione positiva*, la quale è *uguale*, cioè quando a tutti compete ugual dritto nella cosa comune; o *disuguale*, cioè quando in essa uno ha maggiore o minor dritto d' un altro. Dippiù: essa è o *perfetta*, cioè quando tutti hanno un dritto perfetto nella cosa comune, o *imperfetta*, cioè quando nessuno ha dritto perfetto sulla medesima, come è tra i soldati d' un esercito, a' quali il principe ha stabilito di dare in premio una data somma di danaro. Se poi nè un solo, nè più hanno il dritto o l' idea di escludere gli altri dall' uso della cosa non peranco posseduta da alcuno, una tal cosa è nella *comunione negativa*, la quale solamente si oppone al dominio, perchè allora la cosa non è sottoposta al dominio di qualcheduno.

§. CCXXXII.

Dritto degli uomini sulle cose create.

Or se la stessa ragione ci convince, che Iddio ha creato gli uomini, egli è manifesto, che il medesimo ha voluto, che essi esistessero. E perchè chi vuole il fine, deve anche volere i mezzi, perciò segue che Dio ha voluto che gli uomini si servissero, e godessero di tutte quelle cose, le quali questa terra produce, e che sono necessarie alla conservazione dell' esistenza di essi. Inoltre se Iddio ama

con particolare amore l' uomo, animale il più nobile fra tutti gli altri (*Elem. phil. mor.* §. *180.*), egli è fuor di dubbio, che il medesimo anche si compiace della nostra felicità e perfezione (§. LXXX.), e perciò vuole che noi godiamo benanche di quelle cose, che possono rendere la nostra vita più perfetta, più felice, e più soave, purchè non abusiamo delle cose create (§. XC.) (*a*).

(*a*) Da alcuni si è proposto il seguente dubbio, cioè se per conservar la vita si possa far uso dei bruti, i quali non si possono senza dolore distruggere, e adattare agli umani usi. Non pochi si sono appigliati alla sentenza negativa, perchè hanno creduto farsi con ciò anche ingiuria agli animali, e che si faccia non già uso, ma abuso di essi, quante volte alcuno per cibarsi della carne dei bruti non ha ribrezzo di strozzarli, specialmente perchè gli uomini anche senza siffatte ferali vivande possono conservar la loro vita. Altri soggiungono che il mangiar carne sia poco salubre, e che renda gli uomini feroci, e sappiamo essersi ciò insegnato prima da Pitagora, e poi da Porfirio nei libri περι αποχης. Vid. Scheffer. *de philos. Italica cap. 9.* Ma tutta siffatta ipotesi di potersi recare ingiuria anche ai bruti si poggia su quell' altro errore riguardante la trasmigrazione delle anime, ossia *del comune dritto dell' anime, che quelli hanno con noi*, come lo chiamò Pitagora presso Laerzio 8. 13., quale dritto presso lo stesso Laerzio 8. 77. volendo spiegare Enpedocle disse così:

Nam, memini, fueram quondam puer, atque puella,
Plantaque, et ignitus piscis, pernixque volucris.

Un tempo fui garzon, fui pur donzella:
E pianta in terra e rosseggiante pesce
Nel pelago, e nell' aere augel veloce.

Add. Jamblic. *vit. Pythag. 24. num. 108.* Porphyr. *vit. Pythag. p. 188.* Ma 1.° egli è falso aver noi con gli bruti alcuna comunione di dritto (§. 9.), e quindi è ancor falso, che possa farsi alcuna ingiuria ai bruti. 2.° Non dobbiam noi astenerci dall'uso delle cose per la ragione, che possiamo vivere senza di esse; poichè Iddio vuole che noi non solo viviamo, ma che meniamo una vita dolce e soave. Nè si può chiamare abuso quell' uso, che non si oppone alla volontà di Dio. 3.° Finalmente l' insalubrità, che essi spacciano, non è stata abbastanza provata, e deriva senza dubbio non già dall' uso moderato della carne, ma bensì dall' ingordigia, e dall' abuso delle cose create, abuso, che anche noi condanniamo.

§. CCXXXIII.

Nel principio tutte le cose furono nella comunione negativa.

Se dunque Iddio ha conceduto agli uomini l' uso e 'l godimento di tutte quelle cose, le quali contribuiscono alla conservazione della vita umana, ed a farla menare dolce, e felice (§. CCXXXII.), esso senza dubbio ha dovuto anche volere, che non venisse alcuno escluso dall' uso di quelle, e perciò nel principio del mondo secondo l' idea di Dio tutte le cose furono nella comunione negativa, e quindi non vennero sottoposte al dominio di alcuno (§. CCXXXI.) (*a*).

(*a*) Così appunto descrivono lo stato primitivo degli uomini non solo le sacre Scritture *Genes. I. 28. 29.*, ma ancora i poeti, i quali per tal riguardo lodarono il secolo d' oro, perchè in quel tempo, come dice Virgilio *Geor. I. v. 125.*

Nulli subigebant arva coloni,
Nec signare quidem, aut partiri limite campum
Fas erat: in medium quaerebant, ipsaque tellus
Omnia liberius, nullo poscente, ferebat.

. . . . Nullo agricoltore
Costrigneva le terre a dar lor frutti;
Nè lecito era di partire i campi:
Vivevasi in comune, ed essa terra
Senz' alcun seme producea suoi parti;
E sempre pronto senz' altrui richiesta
Porgea con larga mano il vitto a tutti.

Traduz. di BERNARDINO DANIELLO.

Dicono essi dunque, che i campi non aveano allora alcun confine, alcun termine, stando ancora le cose esposte ad ognuno, e lasciate agli usi di tutto l' uman genere in tal guisa, che nessuno poteva venire escluso dall' uso di esse.

§. CCXXXIV.

Ma per l' urgente necessità si dovè abbandonar la medesima.

Ciò che lo stesso Dio ha ordinato, lo ha stabilito con molta sapienza, e perciò gli uomini senza una somma necessità non potevano cambiarlo. E perchè anche le leggi divine affermative, qual è quella, la quale esige, che tutte le cose create come poste in mezzo sieno comuni agli usi di tutti, ammettono l' eccezione a cagione della necessità (§. CLVIII.); e per essa quì s' intende non solamente la necessità estrema, ma ancora quella, la quale fa sì, che non si possa menare una vita comoda e agiata (§. CLVIII. §. CCXXX.), perciò siegue che mediante l' urgente necessità poteron gli uomini abbandonare una tale comunione negativa, e quindi introdurre il dominio, che ad essa si oppone (§. CCXXXI.).

§. CCXXXV.

Quale necessità obbligò gli uomini ad introdurre il dominio?

Or egli è facile a comprendersi, che qualora il genere umano si fosse ristretto fra pochi, non ci sarebbe stato bisogno di fare alcuna mutazione riguardante la primitiva, e negativa comunione delle cose, essendo certamente bastevole a tutti la naturale abbondanza di esse per menare una vita se non dolce e soave, almeno non incomoda, e disagiata. Ma dacchè si dispersero gli uomini per tutta la ter-

ra, e formarono innumerevoli famiglie, e talune cose non bastarono a tutti, ed altre furono sufficienti per la loro sorprendente abbondanza, l'istessa necessità obbligò gli uomini ad introdurre un certo dominio su quelle cose, le quali non potevano bastare al bisogno di tutti (§. CCXXXIV.), lasciando nella primiera comunione negativa le sole cose di uso inesausto, le quali non vi fu necessità di sottoporre al dominio, come pure quelle, che non hanno alcuna influenza sulla conservazione della vita, e sulla maniera di farla menare dolce e felice (*a*).

§. CCXXXVI.

Questa disposizione non fu ingiusta.

Così dunque la necessità istessa introdusse il dominio dopo essersi tolta la comunione negativa. Che poi questa disposizione all' uman genere comune siasi fatta senza ingiuria di alcuno, egli è manifesto dal perchè nella comunione negativa nessun

---

(*a*) E quindi i giureconsulti §. 1. *Inst. de rer. divis.* dissero che tali cose erano *comuni* per dritto naturale, non però comuni in quella guisa, *che sono le cose pubbliche, le quali sono nel patrimonio di qualche popolo, ma come quelle, che a principio sono state prodotte dalla natura, e non sono peranco sottoposte al dominio di alcuno*, giusta il parlar di Nerazio l. 14. *pr. D. de adquir. rer. domin.* Cioè tutte siffatte cose sebbene sieno le migliori e le più belle di tutte, ciò non ostante per la loro ammirabile abbondanza sono rimaste nella primiera negativa comunione. Quindi dice a proposito Petronio *satyr. cap. 100. Qual cosa prodotta dalla natura migliore e più nobile, non è a tutti comune? Il sole risplende per tutti. La luna, cui fanno corteggio innumerevoli stelle, guida al pascolo anche le fiere. Può dirsi cosa più speciosa dell' acqua? Eppure essa è comune a tutti.* Così molto più nessuno si vanta aver dominio sulle mosche, sui topi, ghiri, vermi, e su d' altre cose, le quali o sono nocevoli all' uman genere, od almeno non ci recano alcun vantaggio.

uomo ha dritto di escludere un altro dall' uso delle cose (§. CCXXXI.), e perciò è lecito ad ognuno di appropriarsi una data cosa, ancorchè di nessuno in guisa, che non possa in appresso venire obbligato da chicchesia a concedere l' uso di essa, ma che possa ritenerla per se stesso, e destinarla ai proprj usi (*a*).

§. CCXXXVII.

Da quel tempo le cose furono o positivamente comuni, o proprie.

Se dunque gli uomini spinti dalla necessità hanno introdotto il dominio delle cose (§. CCXXXV.), e questo all' incontro o consiste nella *comunione positiva*, o nella *proprietà* (§. CCLXXXI.), ne siegue, che fin da quando essi abbandonarono la comunione negativa, tutte le cose cominciarono a

---

(*a*) Infatti quella cosa è di nessuno, nella quale un altro non rappresenta alcun dritto, e dominio di potermi escludere dall' uso di essa. Ma la medesima cessa di essere di nessuno, tostochè ho determinato di applicarla a' miei usi ed a servirmi del dritto conceduto mi da Dio (§. CCXXXII). Infatti perchè si dice che mi offende colui, il quale s' impegna di rendermi più imperfetto ed infelice (§. CLXXVIII.), egli è perciò fuor di dubbio, che viene ad offendermi anche quegli, che non esita di privarmi di ciò, che io una volta mi ho appropriato per conservare la vita, e menarla agiata e dolce. Quindi in tal caso avviene quello stesso, che Ariano *Dissert. Epict.* 2. 4. dice relativamente al teatro, quantunque positivamente comune. *Rispondi: non è il teatro comune a tutti i cittadini? Quando essi vi staranno a sedere, cacciane, se ti piace, alcuno dal suo luogo.* E Seneca *de benefic. VII.* 11. dice ancora: *per la qual cosa io non mentisco, dicendo di aver un sedile tra cavalieri. Ma se quando vengo in teatro, e trovo i posti già occupati, allora ho ivi per dritto il mio luogo, perchè a me lice di sederci, e non l' ho, perchè il luogo è stato occupato da coloro, i quali hanno meco comune il dritto del luogo.*

divenire o positivamente comuni a più, o proprie di ciascuno, e tale comunione derivò dacchè molti determinarono di possedere in comune ed indivisa la stessa cosa, e di escludere tutti gli altri dall' uso della medesima (*a*): la proprietà poi trasse l' origine subito fin da principio o dall' *occupazione* e dal *possesso* delle cose di nessuno, o dopo il fatto dalla *divisione* o *cessione* delle cose positivamente comuni.

§. CCXXXVIII.

Per qual motivo si dovè abbandonare la comunione positiva?

Ed in vero, se fosse sì grande la felicità dell' uman genere, che tutti gli uomini avessero in petto uguale amore per la virtù, non vi sarebbe certamente bisogno nè di dominio, nè di alcun patto, perchè sebbene non possedessimo cosa alcuna, ciò non ostante avremmo tutto ciò, che sarebbe necessario per conservare e menar dolcemente la vita. Infatti se allora l' uomo amerebbe l' altr' uomo come se medesimo, e sarebbe per fargli quanto esso desi-

---

(*a*) Ciò senza dubbio avvenne subito sul principio del mondo, allorchè le nazioni e le famiglie cominciarono a diramarsi nelle diverse parti della terra. Imperocchè allora una famiglia si appropriò una regione come comune ed indivisa, fino a che l' urgente necessità non imponesse la divisione delle cose comuni, o in forza di qualche patto si concedesse a ciascuno la facoltà di occupare ciò che gli bisognasse. Che poi molte nazioni abbiano posseduto a principio intere provincie in comune, ed indivise, è manifesto per la testimonianza degli antichi. Così degli Aborigini fa menzione Giustino 43. 1. Dei Sciti, e Geti Orazio *carm.* 3*24*. Dei Germani Tacito cap. 26. degli abitanti dell' isola di Lipari, de' Panchèi, e Vaccei Diodoro siculo *Biblioth.* 5. 9. et 45.

dera che a se si faccia da un altro, qual bisogno potrebb' esserci di dominio tra amici, cui tutte le cose son comuni? Ma perchè attesa la presente condizione delle cose umane, non è sperabile che possa trovarsi una moltitudine di persone, le quali sieno tanto amanti della virtù, che ciscuna di esse abbia cura non men dell'altrui, che della propria utilità; quindi egli è facile a comprendersi, che la comunione positiva non è confacente alla presente natura ed indole degli uomini, e che perciò essi ebbero ragionevoli motivi di abbandonarla (*a*).

§. CCXXXIX.

Quali sono i modi originarj di acquistare?

Da ciò chiaramente anche si vede come siasi introdotta la proprietà delle cose, e quanti sieno i

---

(*a*) Tutti coloro, i quali han detto essersi osservata un tempo la comunione positiva, essi hanno ancora asserito, che gli uomini d' allora erano forniti di esimia virtù. Ciò senza dubbio si può affermare della Chiesa Gerosolimitana *Act. 4. 32.*

I poeti si sono avveduti che non potevan rendere credibile tutto ciò che hanno riferito di quella comunione tra gli uomini del secolo d' oro, se non immaginavano di essere stati i medesimi amanti della virtù e dell' onestà, mentre, come dice Ovidio *Metamorph. 1. v. 90.*

. . . *Vindice nullo*
Sponte sua, sine lege, fidem, rectumque colebant.

Spontaneamente e senza legge alcuna
Nè vindice poter la fede e 'l giusto
Si custodiva. *Traduz. di* BONDI.

Infatti Scimno Chio attribuisce una tale comunione di ogni cosa ai Sciti Nomadi al di là della palude Meotide, ma nello stesso tempo li chiama: *uomini sommamente pii*. Giamblico *vit. Pythag. segm. 167.*, rapporta che la comunione delle cose istituita da Pitagora sia derivata dalla giustizia come da un fonte. Sicchè essendosi raffreddata la virtù, la pietà, la giustizia, ognuno facilmente comprende, che non può aver luogo una siffatta comunione.

modi di acquistarla in una data cosa. Imperocchè o le cose sono ancora *fuor di dominio*, o sono sottoposte *all' altrui dominio*. Se le cose sono fuor di dominio, allora secondo Grozio chiamiamo modi *originarj* di acquistare quelli, mediante i quali o noi aquistiamo la sostanza delle cose non ancor sottoposte al dominio di alcuno, o gl' incrementi delle stesse qualunque sia la maniera dell' accessione di esse. Il primo modo di acquistare si chiama *occupazione*, ed il secondo *accessione*.

§. CCXL

Quali sono i modi derivativi?

Se poi le cose sono sottoposte all'altrui dominio, allora o sono nella *comunione* di più persone, o nella proprietà di ciascuna (§. CCXXXI.). Nel primo caso le cose comuni passano in proprietà per mezzo *della divisione*, e della *cessione*; nel secondo per mezzo della *tradizione*. Nè vi è altro modo *derivativo* di acquistare il dominio, il quale non possa ridursi benissimo a questi pochi quì rammentati.

§. CCXLI.

Cosa è occupazione, e che s' intende per cose di nessuno?

L' occupazione è l' atto di prendere possesso delle cose di nessuno. Si dicono poi di *nessuno* quelle, nelle quali o nessuno rappresentò mai dritto di escludere dall' uso di esse ogni altro, o quelle, del

cui dominio almeno non si può avere alcuna certezza, o finalmente quelle, in cui il possessore si è spogliato volontariamente del dritto di escludere gli altri dall' uso delle medesime, le quali diconsi essere come *derelitte ed abbandonate*. Se dunque nelle cose di nessuno non v'è alcuno, il quale abbia dritto di escludere gli altri dall' uso di esse (§. CCXXXI.), ne siegue, che le cose di nessuno con ragione debban cedere agli occupanti; non però debbasi ciò intendere delle cose perdute, nè di quelle che ci vengono tolte di nascosto o per forza, o che sonosi gettate pel sovrastante naufragio, o che portan via i bruti, le quali in ambedue i casi non si possono chiamare cose di nessuno, non solo perchè esse hanno avuto prima i padroni, ma ancora perchè i medesimi non si sono giammai spogliati del proprio dominio (*a*).

(*a*) Quindi ragiona molto bene presso Plauto *Rud.* 4. 3. *v.* 32. Gripo pescatore, il quale parlando dei pesci presi da lui nel mare sostiene esser quelli divenuti suoi, perchè nessuno poteva escluderlo dall' uso ei essi:

Ecquem esse dices mari piscem meum?
Quos quum capio, siquidem cepi, mei sunt: habeo pro meis
Nec manu adseruntur, neque illic partem quisquam postulat.
In foro palam omnes vendo pro meis venalibus.

Hai inteso mai
Che un pesce sinchè in mare possa dirsi
O mio o tuo? Allora quando io pesco,
Ogni pesce che io piglio, divien mio,
E ne dispongo a mio talento, come
Di cosa mia; *nè può soggiacere*
A evizione; nè alcuno ne dimanda
La porzione sua; pubblicamente
Gli vendo tutti in piazza come merci
Mie proprie.

Malamente però il medesimo in forza della medesima ragione vuole appropriarsi una valigia perduta in tempo di naufragio, e da esso cavata fuori dal mare, mentre così dice:

§. CCXLII.

L' occupazione si deve fare coll' animo e col corpo insieme.

E perchè l' occupazione non è altro che l' atto del prendere possesso delle cose di nessuno (§. CCXXI.), ed il possesso all' incontro è la detenzione di quella cosa, dal cui uso abbiamo determinato di escludere ogni altro; perciò egli è chiaro, che l' occupazione debba farsi coll' animo e col corpo insieme, e che non basti per l' occupazione d' una cosa il solo animo, quante volte un altro voglia avvalersi del proprio dritto, nè il solo atto di prendere senza l' intenzione di escludere gli altri dall' uso della medesima: ma che ciò non ostante in virtù d' una tacita convenzione degli uomini spesso si reputa come atto di possesso la dichiarazione di voler-

---

In manu non est mea,
Ubi demisi rete atque hamum, quicdquid haesit, extraho
Meum, quod rete atque hami nacti sunt, meum potissimum est.

Io non iscelgo
Quello ch' ho da pigliare, nè dipende
Mica da me. Calata ch' ho la rete
O l' amo, ch' egli sia, qualunque cosa
Che ci resti appiccata, io tiro su:
Ciò che afferran le reti, o gli ami miei
Tosto divien mio proprio.

Al quale opponendosi Tracalione così saggiamente risponde:

Quid ais, impudens,
Ausus etiam comparare vidulum cum piscibus?
Eadem tandem res videtur?

E tu pretendi
Con quella faccia tua di travertino
Paragonare una valigia ai pesci?
Ti par egli tutt' uno?

Traduz. dell' Angelio.

si appropriare una cosa, qualora ella è congiunta con certi segni, che cadono sotto i nostri sensi (*a*).

§. CCXLIII.

E questo può farsi o per universitatem, o per fundos.

Se dunque possono venire occupate tutte quelle cose, le quali non sono state ancor sottoposte al dominio di alcuno (§. CCXLI.), sarà perciò lo stesso o che più persone occupino insieme interi tratti o pezzi di terreno non soggetti a dominio, o che ciascuna occupi particolarmente ciascuna di siffatte cose. Grozio *de jur. belli, et pac. II.* 2. 4. dice, che la prima occupazione si fa *per universitatem*, e la seconda *per fundos*. E perchè chi ha occupato il tutto, si reputa d' avere occupato eziandio ciascuna

---

(*a*) Così sembra di aver preso possesso d' un podere colui, il quale, essendo quello già divenuto libero per la cessione, senza di averlo camminato interamente, *L. 3. §. 1. 48. D. et L. 2. C. de adqu. vel omit. poss.* vi ha soltanto eretto un titolo, strappato dall' albero un ramoscello, ed ha detto nello stesso tempo agli astanti, che esso ciò faccia coll' idea di far suo il podere. E perchè questi segni hanno il loro effetto in forza d' una tacita convenzione, perciò i medesimi non sono arbitrarj, e quindi non può dirsi che colui, il quale ha lanciato un dardo ad una città ch' è stata abbandonata dai cittadini, l'abbia con ciò occupata, come non si deve dire che abbia occupato una fiera il cacciatore, il quale avendola colpita col dardo nè l' ha uccisa, nè ferita. E con questo riflesso si potrà decidere la lite tra gli Andriesi, ed i Calcidesi, che contrastavano fra loro circa l' occupazione della città di Acanto, mentre sostenevano i primi l' accortezza del lor messo, il quale vedendo che veniva superato nel corso dal messo de' Calcidesi fu il primo a conficcare un dardo nella porta; all' incontro si opponevano i secondi, e negavano potersi occupare le città colle frecce; e perciò conchiudevano di appartenere ad essi Acanto, per la ragione, che il loro messo era il primo entrato in quella. La storia di questo fatto si legge presso Plutarco *Quaest. graec.* 30.

sua parte, perciò segue, che in un tratto di terra occupato *per universitatem* da più persone, per esempio, da un popolo, non può dirsi che vi sia qualche cosa di alcuna di esse, ma che pel contrario debbasi dire appartenere all' intero popolo, o al capo medesimo di esso quanto si contiene nell' estensione del tratto istesso, purchè ciascuno in particolare non l' abbia occupato (*a*).

§. CCXLIV.

Le fiere, i pesci, gli uccelli sono cose di nessuno?

Quindi nessuno potrà negare, che la *caccia*, la *pesca*, e l' *uccellagione* sieno specie di occupazione non solo ne' luoghi deserti, e non soggetti a dominio, ma ancora ne' territorj già occupati, quante volte in qualche luogo si trovi tanta quantità di fiere, di pesci, e di volatili, che possa bastare a tutti (§. CCXXXV.); ciò non ostante però un popolo non fa ingiuria ad alcuno, qualora sembri persuaderlo un giusto motivo, esso si appropria e fa suoi tali animali (*b*) come cose che non sono sot-

---

(*a*) Quindi taluno in qualche tratto di terreno può possedere alcune cose come sue proprie, ancorchè tutto il territorio appartenga al popolo o alla repubblica. Dice Dione Crisostomo *in Rhodiaca* 31.: *il territorio è della città; nulladimeno però ogni possidente è padrone delle cose sue*. A questo proposito Grozio *de jur. belli, et pac.* 2. 3. 4. ha raccolto molte testimonianze degli antichi.

(*b*) Molte di siffatte cause, ancorchè poco idonee, sono state addotte da Pufendorff *de jur. nat. et gent.* 4. 5. 6. Quella ch' è di maggior peso, è la seguente, cioè che le fiere, i pesci, e gli uccelli non sono in ogni luogo d' un uso tanto inesausto, che non debba temersene la distruzione delle diverse loro specie, quante volte venga a concedersi

toposte all'altrui dominio (§. CCLIII.), oppure li destina al sommo imperante come il più distinto personaggio, e dopo un siffatto stabilimento pecca contro l' amore di giustizia colui, il quale presume temerariamente di arrogarsi il dritto di cacciare da un altro già acquistato.

§. CCXLV.

Su quali animali può esercitarsi il dritto di caccia?

Ovunque però ciascuno ha il dritto di andare a caccia, sempre la stessa retta ragione c' insegna abbastanza, che la caccia non può esercitarsi su gli animali domestici come quelli che sono già sottoposti all' altrui dominio, nè su gli addimesticati, finchè li possegga il padrone, o l'insiegua coll'idea di ricuperarli, o con certi chiari segni fa conoscere, che non vuole abbandonarli (*a*). Anzi essa non può aver

---

indistintamente a tutti il dritto di andare a caccia (§. CCXXXV.). Da ciò si può anche rilevare la ragione, per cui in nessuna parte del mondo viene proibita agli uomini la caccia, e l'uccisione degli animali di rapina, feroci, e nocivi all' uman genere; che anzi in alcuni luoghi si premiano coloro, i quali coll' esibizione delle unghie e teste di essi fanno conoscere ai magistrati di aver purgata la provincia da siffatti animali.

(*a*) Così non potrà venire scusato colui, il quale sotto pretesto di caccia abbia preso un cervo adorno di nastri, ancorchè fuggitivo, ogni qual volta si sa il padrone. Nè stimerei doversi meno scusare quegli, il quale discaccia dall' aja sua il padrone, che insiegue uno sciame di api, affinchè possa egli di quello impadronirsi, ancorchè sia ciò sembrato giusto ai giureconsulti romani §. 14. *Inst. de rer. division.* Imperocchè sebbene il padrone abbia la facoltà di escludere gli altri dall' uso della cosa sua; chi però per ricuperare il suo entra in casa nostra, non fa uso della cosa nostra, ma ripete il suo. E come mai può stimarsi cosa più ingiusta il discacciar dalla casa e dall' aja chi insiegue il suo sciame di api

luogo neppure nelle bestie fiere, che sono rinchiuse ne' parchi, nelle piscine, e negli alveari, ma si può esercitare soltanto su di quelle, le quali, come elegantemente scrive Cajo, *si prendono nella terra, nel mare, e nel cielo. l. 1. §. 1. D. de adqu. rer. dom.*

§. CCXLVI.

Quando gli animali appartengono a coloro, che li prendono?

Del resto se nell' occupazione oltre dell' animo di escludere ogni altro dall' uso della cosa, è necessario ancora (§. CCXLII.) il prender possesso di essa coll' atto corporale, ne siegue che non basta l' avere solamente ferita la fiera, e molto meno l' animo di appropriarsela, se viene a cadere per la ricevuta ferita, ma oltracciò si richiede che la medesima si prenda dal cacciatore, che la insiegue, o viva mediante i lacci, i cani, ed altri stromenti da caccia, o si finisca d' ucciderla con delle frecce: se poi non si è fatta alcuna di queste cose, ognuno ha il dritto di prendere o di uccidere la fiera da altri ferita come quella che non ancora è passata in proprietà, e nel dominio di alcuno (*a*).

---

che il cacciar via dalla casa il vicino, che viene a prendersi le galline disordinate e svolazzate nell' aja nostra? Sicchè è molto equa la legge di Platone *lib. 9. de legibus*: cioè *se alcuno insiegue gli sciami altrui, e col suono allettando le api a se le tira, sia obbligato a risarcire il danno.*

(*a*) Ma su di tale oggetto vi sono stati sempre gran dispareri, e quindi le leggi delle nazioni sono state diversissime. Per quello che riguarda il dissenso di Trebazio e degli altri giureconsulti si deve osservare

§. CCXLVII.

Si rapporta alla medesima eziandio l' occupazione bellica?

L' altra specie di occupazione è quella che dicono comunemente *occupazione bellica*, mediante la quale sostengono che le persone ugualmente che le cose de' nemici prese in una giusta guerra, per dritto delle genti diventino di coloro, che vengono ad occuparle *l. 1. §. 1. D. de adqu. vel amit. poss.* Invero siccome l' occupazione ha luogo soltanto nelle cose di nessuno (§. CCXLI.); le cose de' nemici all' incontro non possono considerarsi come cose di nessuno che per una finzione (*a*); le persone libere poi neppure in forza di essa (§. LXVIII.); così ben vede ognuno che l' occupazione bellica non appartiene nè ai modi originarj di

---

la legge quinta *D. de adquir. rer. domin.* La legge Salica *tit. 35. §. 4.* neppure permette, che alcuno possa prendersi impunemente la fiera mossa e levata dai cani di un altro. La legge Longobardica *lib. 1. tit. 22. §. 4. et 6.* stabilisce, che in tal caso si dia a chi prende la fiera la spalla con sette costole, ed a chi l' ha ferita, il rimanente della preda. Queste ed altre somiglianti leggi degli antichi sono state raccolte da Pufendorff *ibid. 4. 6. 10.*

(*a*) Infatti Pufendorff *de jur. nat. et gen. 4. 6. 14.*, così spiega una siffatta finzione: *nella guerra*, dice, *le cose de' nemici diventano in riguardo all' altro nemico come vuote di dominio; non perchè i nemici per motivo della guerra cessino* ipso jure *di essere i padroni delle cose proprie, ma perchè il loro dominio non è di ostacolo al nemico, onde potersi prendere tali cose, e farle proprie.* Ma ove le cose diventano come prive di dominio, ivi nessuno ha dritto di escludere gli altri dall' uso di esse (§. CCXXXI.). Il nemico all' incontro ha sempre salvo il dritto di escludere l' altro nemico dall' uso delle cose sue, e non fa ingiuria ad alcuno, quando per conservare le cose sue combatte con tutte le proprie forze. Chi dunque potrà dire che le cose del nemico sieno vuote di dominio? Essendo così la cosa, il nemico perde le cose sue occupate dall' altro nemico, non perchè gli manca il dritto di escludere il nemico, ma perchè gli mancano le forze, colle quali possa resistere al medesimo e reprimerlo.

acquistare, nè all' occupazione, ma che debbesi far derivare da un altro fonte, cioè dall' istesso dritto della guerra.

§. CCXLVIII.

Ritrovamento delle cose di nessuno.

Con più ragione si rapporta all' occupazione *l' invenzione* come quella, la quale anch' essa consiste nell' atto di prendere le cose di nessuno. Sicchè non v' ha alcun dubbio, che quelle cose, le quali non sono ancor sottoposte al dominio di alcuno, o considerate come derelitte, cedano all' inventore, il quale se ne impadronisce il primo coll' idea di farle sue, e perciò non è conforme al dritto di natura la seguente legge dei Stagiriti, de' Bibliesi, e degli Ateniesi, cioè α μη ετο, μη ανελη: *non prendere ciò che non hai posto*, purchè non vogliasi essa intendere in riguardo alle cose perdute. *Ælian. var. Histor. III. 4. 45. 1. Diog. Laert. I. 57*; nè sbaglian meno coloro, i quali credono, che la cosa trovata sia comune sì all' inventore, che a colui, il quale ha veduto prenderla (*a*); ma non pe-

---

(*a*) Anticamente si era introdotto il costume di chiedere la porzione di quello, che venisse trovato da qualcheduno; e ciò faceasi colla formola detta in latino: *in comune*, cioè *parte a me*, *parte a te*, o come diceasi dai Greci: κοινος Ερμης, ed anche κοινον τω Ερμη (*). Oltre di Erasmo *in adagiis*, gli eruditi presso Fedro *Fab. 5. 6. v. 3.*, fanno molte osservazioni riguardanti una siffatta formola. *Add. Plaut. Rudent. 4. 3. v. 72.* Ma perchè le cose, che sono di nessuno, cedono all' occupante (§. CCXLI.), nè in tali cose può alcuno arrogarsi il dritto di escludere un altro dall' uso di esse, nè finalmente si può dire di avere occupata la cosa colui, il quale l' ha occupata coi soli occhi, e non già coll' atto corporale (§. CCLIII.), perciò è manifesto, che questo non può domandare la porzione della preda, purchè le leggi civili, o i costumi e le consuetudini di qualche provincia nol permettano.

(*) » Cioè *questa cosa è comune con Mercurio*: proverbio, che » indicava essere di pubblica ragione tutto ciò, che si era ritrovato, e » perciò lucro comune (*N. T.*).

rò un tal dritto debbasi estendere a quelle cose, che un popolo si ha appropriate in forza del dritto di occupazione già fatta *per universitatem*, oppure le ha cedute all' imperante come suo capo, e personaggio il più eminente. Abbiamo già di sopra osservato che il popolo ha tutto il dritto di ciò fare (§. CCXLIII.).

§. CCXLIX.

E delle cose che si tengono per derelitte, vale a dire del tesoro.

Da ciò si rileva con ugual chiarezza che debbon cedere all' inventore le cose, le quali vengono gettate dagli uomini di mente sana, e padroni di se stessi coll' idea di spogliarsi del dominio di esse; e perciò appartengono al medesimo i doni, che spargonsi per qualche lieto avvenimento, anzi anche *i tesori* casualmente ritrovati, quante volte non si possa per mezzo di qualche argomento certo, o sicuro indizio venire in conoscenza dei primi padroni di essi, purchè o il popolo o il sommo imperante non li faccia suoi (§. CCXLIII.). Su di ciò varie leggi delle nazioni vengono rammentate da Grozio *de jur. belli, et pac. II. 87.*, da Pufendorff. *de nat. et gent. 4. 6. 13.*, da Erzio *et ibi*, e da Everardo Ottone *ad* §. *29. Instit. de rer. divis. 46.* Ogni ragione però vuole che si abbia riguardo anche del padrone del suolo, perchè è troppo giusto (*a*), ch'egli

---

(*a*) Ciò è tanto vero, che alcune nazioni hanno stimato doversi preferire all' inventore il padrone del suolo: così stimarono gli Ebrei *Matth. 13. 44. Selden. de jure nat. et gent. sec. disciplin. Heb. 6. 4.*, i Sirj, i Greci, anzi anche molti fra i Romani ebbero lo stesso sentimento. *Philostr. vit. Apollon. Tyan. 2. 39. de vit. Sophist. 2. 2. Plaut.*

percepisca dal suo suolo i frutti qualunque essi sieno, e quindi con saggezza, e giusta le regole dell'equità naturale Adriano aggiudicò all'inventore una metà del tesoro causalmente ritrovato, e l'altra metà al padrone del suolo. *Spartian. in Hadriano cap. 18. 39. Instit. de rer. divis.*

§. CCL.

Cosa è accessione, e di quante maniere?

Il secondo modo originario di acquistare il dominio è l'*accessione*, per la quale non intendiamo altro, che il dritto di fare anche nostro tutto l'aumento, che accede alla sostanza da noi acquistata. E perchè le cose nostre possono ricevere aumento o per beneficio della stessa natura o per la nostra industria, o per beneficio della natura ed insieme della nostra industria, perciò i più accurati giureconsulti dividono molto bene l'accessione in *naturale*, *industriale*, e *mista*. (*a*).

Trinum. L. 2. v. 141. L. 67. D. de rei vind. Ove però si dà una parte all'inventore, sembra che importa poco il discutere s'egli prezzolato abbia scavato il nostro terreno, oppure non ci abbia locate le sue fatiche. Imperocchè sebbene i mercenarj coi prezzolati loro lavori acquistino per noi; pure ciò non par giusto, quante volte taluno ci abbia locate le sue fatiche non già per andare in cerca di tesori, ma per iscavare una cantina, od altro somigliante lavoro. *V. A. Corn. van. Bynkerh. Ob. 2. 4.*

(*a*) Così noi dobbiamo attribuire al beneficio della sola *natura* la prolificazione degli animali, l'alluvione, ossia l'accrescimento del terreno, la nuova isola, l'alveo abbandonato. Dalla nostra *industria* poi deriva la nuova specie, la cosa aggiunta alla cosa nostra, impiombata, saldata, intessuta, fusa o mescolata, la scrittura, che si fa nella nostra carta, la pittura eseguita sulla nostra tavola. Finalmente la messe, e i doni dell'autunno parte derivano dall'ubertà del suolo, e dalla temperie dell'aria, e parte dalla nostra cultura, e perciò debbono attribuirsi non solo al beneficio della natura, ma ancora alla nostra industria, e

§. CCLI.

Fondamenti dell' accessione naturale.

Per quello che riguarda l' accessione *naturale*, è da osservarsi, che o alla cosa nostra accede l' accrescimento di quelle cose, della cui origine, e primo padrone niente si sa con certezza, o accede alla medesima qualche cosa, la quale soggiace all' altrui dominio. Nel primo caso, perchè quella cosa, del cui padrone niente può sapersi di certo, con ragione si reputa come cosa di nessuno (§. CCXLI.), perciò egli è facile a comprendersi che un siffatto aumento s' unisca alla cosa nostra, cui esso è acceduto, e per conseguenza viene a farsene da noi acquisto. Ma nel secondo caso, perchè la cosa ha il padrone, il quale può escludere ogni altro dall' uso della cosa sua (§. CCXXXI.), quindi con ragione da ciò deduciamo, che una siffatta cosa aggiunta in qualunque modo alla cosa nostra non viene da noi acquistata, in quella guisa, che non possiamo far nostre le vesti di lino esposte al sole da Tizio nel suo giardino, le quali un vento impetuoso ha gettate nell' aja nostra (*a*).

---

quindi le *accessioni* della prima specie si chiamano *naturali*, quelle della seconda *industriali*, e quelle dell' ultima *miste*. Poichè l' accessione *fortuita*, la quale da alcuni viene aggiunta alle già dette, meglio si rapporta all' occupazione delle cose di nessuno.

(*a*) Non si può affatto immaginare una ragione, per cui il primo padrone, che si sa con sufficiente certezza, debba decadere dal dominio della cosa sua ancora esistente e salva, mentre il medesimo nè si è mai spogliato del proprio dominio, nè per qualche suo fatto l' ha trasferito in un altro, nè alcuno per la sola disgrazia viene privato del proprio dritto. Se dunque taluno resta padrone della cosa in qualunque modo aggiunta alla cosa altrui, esso certamente ritiene peranco il dritto di escludere un altro dall' uso della medesima (§. CCXXXI.), e perciò egli è manifesto, che senza il consenso di lui non si può acquistare da quest' altro il dominio.

§. CCLII.

E specialmente della prolificazione degli animali.

Or da questi evidentissimi principj (§. CCLI.) veniamo a dedurre , che il *parto* , della cui origine non costa chiaramente (il che avviene per lo più negli animali , anzi anche negli uomini , che sono procreati fuori del legittimo matrimonio) segue il ventre come accessorio del medesimo ; e questo non fuor di proposito da Ulpiano si attribuisce alla *legge di natura l. 24. D. de statu hom.* Ciò però non sembra giusto , quante volte costa dell' uno e dell' altro genitore (*a*) ; purchè per la procreazione degli animali non venga alimentato a comuni spese quello del sesso più nobile , come a dire un toro comune , oppure il padrone non soglia locare ai vicini il cavallo stallone o il toro copritore per una certa data mercede.

(*a*) Quindi in questo caso almeno nei servi ha luogo ordinariamente la partizione de' servi *nati in casa* , chiamati in latino *vernae* , talchè il primo si dà al padrone del ventre , il secondo al padrone del padre del servo , ed in questa maniera ambedue i padroni vengono a dividersi vicendevolmente la prole servile. Di ciò abbiamo parlato negli elementi del dritto germanico 1. 1. 30. , ove da noi si è fatto vedere che un tal dritto ebbe luogo presso i Visigoti , presso gli Alemanni , e presso i Boi: *ex lege Wisigoth. 10. 1. 17.* Galdasti *rer.* Alam. *Tom. 2. charta 2. et Aventin. Annal. Boic. lib. 7. 14. n. 70.*

§. CCLIII.

Delle nuove isole o che sono nate o che sonosi formate.

Egli è ugualmente facile ad intendersi a chi s' appartiene un' isola nuova che sia nata o nel mare, o nel fiume. Imperocchè non costando del dominio delle particelle di terreno, le quali unite hanno formata l' isola (§. CCLI.), segue, che questa ceda in accessione al mare o al fiume (*a*), e perciò quante volte il mare e il fiume non sia sottoposto al dominio di alcuno, anche l' isola è di nessuno, e per conseguenza cede agli occupanti : se poi, il che ordinariamente avviene, o il mare, o il fiume s' appartiene al popolo, o al capo di esso (§. CCXLIII.), il medesimo con ragione si arroga eziandio una siffatta isola. Finalmente perchè la cosa, del cui dominio costa con tutta certezza, non si può acquistare da alcuno in forza dell' accessione

(*a*) Sicchè non vi è ragione, per cui la nuova isola debba accrescere ai poderi vicini che sono o in ambedue le opposte rive del fiume, qualora la nuova isola è nata nel mezzo di esso, oppure in una delle due, cui l' isola è più vicina : sebbene sappiamo che questo sia stato il sentimento della maggior parte de' giureconsulti §. 22. *Instit. de rer. divis. 1. 7. §. 3. 1. 29. 1. 30. §. 1. D. de adqu. rer. dom.* Imperocchè non si sa dal fondo di chi sieno state staccate le particelle di terreno, che hanno formata l' isola ; ed è più probabile, che le medesime sieno state divelte dai poderi che stanno al di sopra del fiume, che dai fondi vicini. Anzi talvolta lo stesso fiume, al dir di Seneca *natur. quaest. 4. 9.* strascina seco abrase dal suo fondo le particelle di terreno, le quali unendosi vengono a formare la nuova isola. Ma questo fu sentimento di Cassio Longino, i cui seguaci quasi d' accordo lo approvarono. *Aggen. Urbic. de limit. agr. p. 57.* I Proculejani all' incontro secondo il loro solito lo ributtarono ; onde Labeone antesignano di essi presso Paolo l. 64. 4. *D. de adqu. rer. dom.* dice così : *se ciò ch' è nato o è stato edificato in un luogo pubblico, è pubblico ; anche l' isola, ch' è nata nel fiume pubblico, debb' esser pubblica.*

(§. CCLI.), perciò non può avvenire, che il padrone debba perdere il suo territorio, cui ha ridotto a forma d' isola il fiume divergendo al di sopra il suo corso, e poi ritornando nel suo letto al di sotto di quello. Questo è stato conosciuto ancora dai giureconsulti *l. 7. §. 4. l. 30. §. 2. D. de adqu. rer. dom.*

§. CCLIV.

Dell' alluvione, e della violenza ossia forza del fiume.

Nè è diversa la ragione delle *alluvioni*, e del terreno tolto via dalla *forza del fiume*. Imperocchè per quello che riguarda le alluvioni, siccome non si può sapere con certezza, donde sieno partite le particelle a poco a poco aggiunte al nostro fondo (§. CCLI.); così è fuor di dubbio, che quanto in siffatta guisa si aggiugne ai nostri fondi, debba esser nostro, e quanto accede al fondo pubblico, od alla via pubblica, s' appartenga al pubblico (*a*). All' incontro perchè nella violenza del fiume costa bastantemente del padrone del terreno tolto via dalla medesima (§. CCLI.), perciò è manifesto, che essa per

(*a*) Su tale fondamento poggia la distinzione, che fanno i giureconsulti, e gli agrimensori tra i fondi *arcifinj*, i quali vengono circoscritti da soli limiti naturali, ed i fondi *limitati*, che si assegnano ad alcuno fino ad un certo dato numero di pertiche o di piedi l. 16. *D. de adqu. rer. dom. l. 1. §. 6. D. de flumin.* Circa una tale differenza in riguardo ai fondi possono leggersi Isidoro *Orig. 11. 13. gli Autori de limitib. p. 293. edit. Guit. Goesii*, Gio: Franc. Gronovio *ad Grot. de jur. belli et pac. 2. 3. 16. num. 1.* Imperocchè ben comprende ognuno, che tutto quello spazio, che intermedia tra i campi limitati, ed il fiume, debba appartenere o al pubblico, o a qualche particolare. Nè nell' uno, nè nell' altro caso accresce cosa alcuna al campo limitato.

dritto naturale non produce alcuna mutazione riguardante il dominio, purchè il padrone non voglia tenere per derelitto il terreno in questa maniera distaccato. Il chè nelle città suol rilevarsi dal dritto di revindica interrotto e non esercitato pel tempo legittimo (*) §. 21. *Instit. de rer. divis. l. 7. §. 2. D. de adqu. rer. dom.*

§. CCLV.

Della mutazione dell' alveo, e dell' inondazione.

Finalmente in quanto alla *mutazione dell' alveo* debbe dirsi che se l' alveo derelitto dal fiume, per quanto si sa, non fu prima sottoposto al dominio di alcuno, il medesimo non può accrescere ai vicini in proporzione de' fondi, che essi tengono dall'una e dall' altra parte del fiume, come è sembrato ai giureconsulti romani *l. 7. §. 5. D. de adqu. rer. dom.*, ma perchè con sufficiente certezza si sa di chi sia il dominio del fiume, di cui l' alveo è parte (§. CCLI.), perciò l' alveo come parte del fiume appartiene a quello stesso, cui apparteneva il fiume: siccome per la stessa ragione il nuovo alveo di bel nuovo derelitto resta senza dubbio dei primi padroni in quella guisa, che rimane dei medesimi il campo *inondato*, se l' acqua siasi dopo ritirata (*a*).

(*) » Vale a dire passando il tempo stabilito dalle leggi civili, e » non comparendo il padrone d' una data cosa, essa rimane prescritta, » poichè non facendo diligenza per trovarla il padrone, si presume che » l' abbia come derelitta, e perciò la medesima viene giustamente occupata dagli altri (*N. T.*).

(*a*) Si deve dire altrimenti, se l' inondazione è perpetua, talchè sia già mare, ove fu Troja, come suol dirsi. Poichè allora sembra estin-

§. CCLVI.

Assioma primo riguardante l' accessione industriale.

Passiamo a trattare dell' accessione *industriale*, e *mista*, della quale i giureconsulti hanno ragionato con molta sottigliezza. Noi stabiliamo i seguenti assiomi: se le cose sonosi unite per volontà dell' uno e dell' altro padrone, egli è indubitato, che ognuno di essi a proporzione della sua rata diviene padrone del composto, che ne risulta, e perciò ne sorge la comunione positiva (§. CCXXXI.). Ma in questo luogo noi parliamo di quell' accessione, la quale viene a formarsi malgrado d' un altro. In tal caso perchè il padrone ha il dritto di escludere tutti dall' uso della cosa sua, perciò può anche impedire che alla medesima venga aggiunta cosa alcuna contro sua voglia. Or perchè ciò che si aggiugne alla cosa nostra, può rendere la medesima o inutile, o almeno peggiore ovvero migliore e di più grande eccellenza, ed all' incontro colui, il quale rende peggiori le cose nostre, esso ci offende (§. CLXXVIII.), ne siegue che chi per mezzo di qualunque accessione industriale ha rendute le medesime o peggiori, o

---

ta quella cosa, la quale non ci presta, nè ci può mai prestare alcun uso. All' incontro del non ente, e di quello, che non è di qualche uso per gli uomini, non può darsi nè dominio, nè proprietà (§. CCXXXV.). Da ciò siegue senza dubbio, che sia molto dura la condizione di coloro, da cui si esigono tributi, gabelle, e pensioni pei fondi già ingojati dal mare, o dal fiume, purchè però per loro colpa, e negligenza nell' assicurare gli argini, e ripari non abbiano meritato di venire castigati con siffatta pena, ancorchè la medesima sembri molto eccessiva, anzi durissima. Imperocchè chi mai può aggravare di tributi, e pensioni quelle cose, nelle quali si è estinta la proprietà, si son perduti l' usufrutto, il possesso, ed il passaggio? *l.* 23. *D. quib. mod. usufr. amit. l.* 3. *§.* 17. *l.* 30. *§.* 3. *D. de adqu. possess. l.* 1. *§.* 9. *D. de itin. actuque priv.*

affatto inutili, egli, dopo di aversi pigliata la cosa già guasta ed inutilizzata, sia obbligato a risarcirci tutto il danno; che anzi a subire eziandio la pena quante volte ha fatto una simile cosa con dolo malo (§. CCXI.).

§. CCLVII.

Assioma secondo, e terzo.

Se poi le cose nostre con qualunque accessione industriale sono state migliorate, e fatte più eccellenti da un altro, allora sembra che importa molto il sapere, se le cose insieme unite possono separarsi, o no, senza notabile danneggiamento. Nel primo caso, perchè il padrone dell' una, e dell' altra materia o cosa ha il dritto di escludere un altro dall' uso della cosa sua (§. CCXXXI.), ed all' incontro ciò non può riuscire, che mediante la separazione delle cose, perciò segue, che in tal caso le cose unite debbono essere separate, e deve aggiudicarsi a ciascuno quello ch' è suo: ma nell' altro caso le cose unite si aggiudicano all' uno de' due col condannarlo nel tempo stesso a pagare la valutazione della cosa aliena a colui, il quale è obbligato ad esser privo della cosa propria (*a*), ed anche a su-

---

(*a*) Infatti chiunque altera ad un altro quelle cose, le quali gli bisognano per conservare e menar dolcemente la vita, esso ci offende (§. CXC.). Chi ci offende, è tenuto alla soddisfazione (§. CCX.): ed essa, laddove non può farsi che il fatto non sia fatto, deve consistere nel dare la giusta valutazione della cosa (§. CCXII.); dunque ne viene per conseguenza, che quegli, il quale brama di alterare, e farsi propria la cosa altrui, è tenuto di prestare la giusta estimazione di essa. Da ciò si vede ancora di essere giustissima la seguente regola *di moltiplice uso*, cioè *che nessuno senza giusto motivo debba farsi più ricco col danno altrui.*

bir la pena, se ha egli agito con dolo e mala fede (§. CCXI.).

§. CCLVIII.

Assioma quarto, e seguenti.

Se dunque nell' ultimo caso le cose unite si debbono aggiudicare all'uno de' due (§. CCLVII.), ne siegue che debba esserci una giusta ragione, per cui debbasi preferire l' uno all' altro (§. CLXXV.). Se poi questa non può essere altra, che l' eccellenza dell' una e dell' altra cosa, la quale viene da noi valutata più per la rarità, ed affezione, che per l' uso, con ragione da ciò si deduce, che non sempre vale la regola, cioè *che l' accessorio debba seguire il suo principale*, cioè debba spettare a colui che è padrone della cosa principale, l' incongruenza della quale fu dallo stesso Giustiniano conosciuta nella pittura, e prima di esso da Cajo §. 34. *Instit. de rer. divis. l. 9. §. 2. D. de adqu. rer. dom.*, ma le cose unite si debbono aggiudicare a colui, la cui cosa per la rarità, affezione, fatica, cura, e cultura è di maggior prezzo (*a*), ed egli deve venir condannato a prestare ad un altro la valutazione della cosa, purchè costui non abbia in

---

(*a*) L' illustre Gio: Barbeyrac *ad Pufendorff. de offic. hom. et civ. l. 10. 7.* ha osservato che gli antichi giureconsulti in tal caso non si poggiavano su di una certa ragione, e perciò erano di sentimenti molto opposti tra essi. Il primo a distinguere le cose confuse, ed a porle in ordine fu Cristiano Tomasio, uomo di penetrante e retto giudizio mediante una sua particolar dissertazione intitolata *de pretio adfectionis in res fungibiles non cadente*, *Hal. 1701. 4.*, ove secondo i principj stabiliti nel *cap. 3. §. 38.* ha esaminato con accuratezza le dottrine del dritto romano circa l' accessione industriale.

tanto pregio la cosa sua, che voglia piuttosto offrire all' altro, che ricevere il prezzo.

§. CCLIX.

Qual è la giustizia, che ha luogo nella specificazione?

Quindi egli è facile a comprendersi che si debba dire in riguardo alla *specificazione*, mediante la quale si dà una nuova forma all' altrui materia. E perchè per lo più non cade affezione alcuna sulla materia, ma bensì sulla forma, specialmente per cagion dell' artifizio (§. CCLVIII.), perciò con ragione la nuova specie debbe venire aggiudicata alla specificante (*a*), il quale però è condannato a pagare la giusta valutazione del prezzo, e quante volte ha fatto ciò a bella posta e maliziosamente, anche a subir la pena (§. CCLVI.). *Thomas.*

(*a*) Non ha dunque niente di fermo quella distinzione, con cui Giustiniano ha creduto di poter disbrigare una cosa molto intrigata §. 25. *Inst. de rer. divis.* cioè se la nuova specie possa o no ridursi alla pristina materia. Infatti non è una ragione sufficiente quella, per la quale nel primo caso devesi preferire il padrone della materia, e nel secondo lo specificante, specialmente perchè spesse volte la materia, tolta la forma, viene ad essere di molto poco pregio. *Vid. Pufend. de jure nat. et gent. 4. 7. 10.* Anzi talvolta la nuova specie vale il centuplo di più della materia, dalla quale è stata essa formata. Chi potrà dunque allora aggiudicare la specie al padrone della materia pel motivo, che quella possa ridursi all' antica materia? Potendosi infatti pagare più facilmente il valore delle tavole che di tutta una nave da esse composta, perciò chi mai vorrà aggiudicare la nave al padrone delle tavole, per la ragione, che essa può ritornare alla sua primitiva materia? Certamente in questo caso, quante volte una vecchia nave è stata rifatta colle tavole d' un altro, il nostro principio è adottato dal giureconsulto Giuliano l. 61. *D. de rei vind.*, sebbene la cosa possa indubitatamente ridursi all' antica forma, ancorchè una nuova nave sia stata formata colle tavole d' un altro l. 26. *pr. D. de adqu. rer. dom.*

dissert. laudata cap. 3. §. 43. , sebbene per la medesima ragione debbasi preferire il padrone della materia , qualora essa è più rara , e di maggior valore di quello della forma , la quale mediante l' altrui opera le fu aggiunta , per esempio , se taluno dell' altrui elettro (*) , o del metallo di Corinto abbia formato una statua , od un vaso , e perciò in tal caso il padrone della materia è obbligato di pagare allo specificante la mercede per la fatica , che ha impiegata , quante volte il medesimo ha agito con tutta la buona fede.

§. CCLX.

Circa l' aggiunzione , e specialmente circa l' incastratura, la saldatura , l' impiombatura , e l' intessitura.

Inoltre tra le specie dell'accessione industriale non occupa l' ultimo luogo l'*aggiunzione* , la quale si fa , quando alla cosa nostra si aggiugne la cosa altrui , sia per incastratura , sia per saldatura , o per impiombatura , sia per intessitura , edificazione , scrittura , e pittura. Ed invero , perchè l' incastratura è per lo più di tal natura , che le cose unite possono venir separate facilmente e senza notabile dispendio , ed in tal caso è giusto , che si faccia la separazione delle medesime , e venga data a ciascuno la cosa sua (§. CCLVII.) ; perciò non può darsi ragione alcuna , per cui non si debba dar l' oro , nel quale è

(*) » È una voce greca colla quale gli antichi denominavano un » metallo , composto d' oro ed una quinta parte d' argento come vuole » Plinio , ovvero una quarta come dicono altri (*N. T.*).

stata incastrata la gemma, al padrone dell' oro, e la gemma al padrone della gemma. Nè sembra doversi altrimenti dire circa la saldatura, l' impiombatura, l' intessitura, quante volte le cose si possono separare senza notabile dispendio; in altro caso con ragione crediamo doversi preferire chi ha fatta l' incastratura, per la ragione, che la materia di rado ammette qualche prezzo di affezione (§. CCLVIII.) (*a*).

§. CCLXI.

Qual cosa è giusta in riguardo alla costruzione d' un edifizio?

Se taluno co' materiali altrui di buona fede *ha edificato* nel proprio suolo, e tutto l' edifizio costa di travi di legno, non vi è ragione, per la quale, conosciuto a tempo l' errore, non si possono separare le travi unite, e restituirsi al padrone (*b*) (§.

(*a*) Si aggiugne che spesso si viene ad arrecare incomodo al padrone della materia, quante volte esso sia obbligato a ritenersi la medesima insieme coll' accessione, che in quella si è fatta, ed a pagare il prezzo della cosa aggiunta, specialmente se non possa egli farne uso a cagione del suo stato, dell' età, e di altre circostanze, per esempio, se taluno avesse aggiunto alla veste d' un plebeo il laticlavo, o molta quantità di oro. Certo che in tal caso la cosa, per quello che riguarda l' uso, è veramente divenuta peggiore, cioè inutilizzata per lui. Ma chi ha peggiorate, o affatto inutilizzate le cose nostre, esso con pigliarsi la cosa corrotta e guastata, è tenuto di risarcirci tutto il danno, e se ha egli ciò fatto con dolo malo, deve subire anche la pena.

(*b*) Imperocchè la ragione, per cui i decemviri proibirono di scomporsi le travi messe in opera, cioè affinchè le città non rimanessero difformate dalle ruine, l. 6. *D. ad ex exhib. l. 7. §. 10. D. de adquirer. dom. l. 1. D. de tigno juncto*, è assolutamente civile, e non trova alcuno appoggio nella retta ragione. Quindi molte nazioni, le quali nel costruire gli edifizj non usavano pietre vive, ma travi e tavole, in questo caso ed in altri simili non solo permisero, ma ancora con leggi comandarono, che si diroccassero tali edifizj, e le travi fossero trasportate via e date al padrone. Vedi *jus. prov. Sax. 2. 53.* e quanto su tal pun-

CCLVII.). Se poi taluno ha edificato con pietra viva, o le travi distaccate vengono ad essere inutili pel padrone, sarà cosa molto giusta, che colui, il quale ha costruito l' edifizio, quante volte voglia pagare la valutazione della materia, ed anche la pena, se ci è stato dolo malo, consiegua il dominio dell' edifizio (§. CCLVII.). Ma se taluno ha edificato co' materiali suoi nel suolo altrui, anche un tal edifizio, quante volte si può scomporre senza notabile dispendio, si deve scomporre, (§. *idem*), oppure devesi aggiudicare al padrone del suolo, se siffatto suolo ammette il prezzo di affezione (§. CCLVIII.), purchè però un tal edifizio non riesca affatto inutile al padrone del suolo; nel quale caso colui, che ha edificato, col ritenersi l' edifizio è obbligato a pagare la valutazione del suolo, ed ancora la pena, se ha operato con dolo e mala fede (§. CCLVI.).

§. CCLXII.

Quale circa la scrittura, e la pittura?

È meno difficile la questione che riguarda la *scrittura*, e la *pittura*. Perchè quelle cose, nelle quali non cade affezione, si debbono lasciare a colui, nella cosa del quale cade la medesima (§. CCLVIII.), ed ordinariamente cade l'affezione nella scrittura, e nella pittura, e giammai nella tavola, e nella carta, perciò segue che allora la carta debba cedere alla scrittura, e la tavola alla pittu-

---

to abbiamo avvertito *in Elem. jur. Germ.* 2. 3. 66. Alle quali cose aggiungiamo ancora la disposizione della legge de' Longobardi 1. 27. 1.

ra, quante volte lo scrittore, ed il pittore vogliano pagare la valutazione di esse (*a*). E se poi nè la scrittura, nè la pittura ammette prezzo di affezione, come a dire, se taluno abbia scritto sulla mia carta delle cose da ciance, o dipinto nella mia tavola delle cucuzze, in tal caso lo scrittore sciocco, e 'l pittore inetto, ritenendosi la cosa, è tenuto per l'assioma primo (§. CCLVI.) di pagare il prezzo della carta o della tavola.

§. CCLXIII.

Quale circa la mescolanza, e la commistione?

Finalmente per quello riguarda la *mescolanza* delle materie liquide, e la *commistione* delle secche, sebbene con molta sottigliezza i giureconsulti

---

(*a*) Fa meraviglia dunque, che alcuni giureconsulti romani abbiano ciò osservato in riguardo alla pittura, e non l'abbiano poi ammesso relativamente alla scrittura. Come se fosse più soffribile il doversi far cedere la scrittura d'un uomo dotto ad una vilissima carta, che un opera perfetta e compita di Apelle o di Parrasio ad una vilissima tavola. Inoltre se i giureconsulti paragonano la scrittura all'edifizio, §. 33. *Instit. de rer. divis. l. 9. D. de adqu. rer. dom.*, con ragione si può loro fare la seguente domanda; per qual motivo il medesimo paragone non deve aver luogo nella pittura? Ed anche: qual somiglianza può immaginarsi tra il suolo, nel quale un altro ha costruito un edifizio contro mia voglia, e la carta, in cui si è scritta qualche cosa? Del suolo noi con dispiacere, anzi spesse volte con sommo nostro discapito siamo privi, ma della carta non facciamo alcun conto, specialmente se ne riceviamo o la valutazione, o altrettanta carta della stessa qualità. È poetica siffatta somiglianza ricavata dalla maniera di scrivere, per cui anche i latini scrittori dissero *exarare litteras* (*) invece di *scribere*. Ma una tale poetica somiglianza fra due cose non deve subito produrre nella giurisprudenza le stesse decisioni intorno ad ambedue le cose.

(*) » Tracciar le lettere è come tirare un solco arando. *Qui enim » stylo scribunt in codicillos, ii quasi sulcos more aratorum ducere videntur.* Cicer. Cornif. Quindi da tale analogia di fatica derivava la simi- » glianza della materia su cui adoperavasi, cioè del terreno o suolo e della » carta (*N. T.*).

contrastino intorno alla differenza dell' una, e dell' altra, *l. 23. §. 5. D. de rei vind.*; ciò non ostante il tutto torna allo stesso. Imperocchè se le cose si sono o mescolate o commiste per volontà di amendue i padroni, la massa risultante diviene comune, e perciò devesi dividere fra loro a proporzione della quantità, e qualità delle materia da ciascuno contribuita (§. CCLVI.). Se poi la mescolanza, o la commistione si è fatta senza il consenso d' uno di essi, allora la materia divenuta a questo di nessun uso, si deve aggiudicare a chi ha fatta la mescolanza o la commistione, e se ha egli operato con mala fede, dev' esser condannato a pagare all' altro la valutazione e la pena (§. *idem*). Quante volte però quest'altro voglia piuttosto ricevere una porzione della massa, che il prezzo, egli è indubitato, che viene egli ad approvare quella comunione, nella quale a principio si ci è trovato per caso, e perciò non se gli può negare la sua rata della massa comune (*a*).

(*a*) Poichè anche l'approvazione, ch'è seguita ad un fatto, stà invece del consenso, sebbene la medesima venga imputata meno del comando, e del consenso (§. CXII.). Quindi se da una casuale mescolanza, o confusione dei nostri metalli, e di quelli d' un orefice fosse nata una massa egregia e lucida, come fu il metallo di Corinto, che si vide la prima volta dopo l' incendio di tale città, non crederei esserci ostacolo, che ci possa impedire di cercare una porzione della massa comune. Imperocchè sarebbe stata comune, quante volte si fosse formata col nostro consenso (§. CCLVI.); ma l' approvazione stà invece del consenso (§. CXII.), sicchè non vi è certamente alcuna ragione, per la quale non debba anche per l' approvazione divenir comune, ed acquistarsi perciò da noi la facoltà di poter pretendere la porzione secondo la nostra rata.

§. CCLXIV.

Quale circa le accessioni miste, cioè la semina, e la piantagione?

Finalmente non bisognano altri principj per decidere le quistioni riguardanti la *semina*, e la *piantagione*, che di sopra abbiamo annoverate nella classe delle *accessioni miste* (§. CCL.). Imperocchè le piante, e gli alberi, primachè siano di molto cresciuti, si possono senza dubbio distaccare dal suolo senza notabile dispendio, e perciò ripetersi per dritto dal padrone (§. CCLVII.). Quelle piante all' incontro, che hanno gettate le radici, come anche le semenze sparse nel campo non potendosi comodamente separare dal fondo, e non ammettendo neppure prezzo di affezione, vengono acquistate dal padrone del suolo, coll' obbligazione però di pagare la valutazione sì delle piante, o delle semenze, che delle spese erogate per la cultura (§. CCLVIII.), purchè nel secondo caso il padrone del suolo non voglia piuttosto dare per una giusta pensione la messe da raccogliersi a colui, il quale ha seminato nel suo campo (*a*).

(*a*) A far ciò il padrone del campo può avere giusti e ragionevoli motivi. Come per esempio se l' altro abbia malamente coltivato il campo, o si malamente seminato, che non si può sperare una messe che sia abbondante. In tal caso potrebbe la medesima essere inutile pel padrone, e per conseguenza a favore di esso milita l' assioma primo (§. CCLVI.).

*

§. CCLXV.

Quale circa i frutti dell' albero piantato nel confine?

In ultimo per quello che s' appartiene all' *albero* piantato nel confine, è da sapersi, che colui, il quale lo pianta, viene a dare il suo consenso; che una porzione de' rami del medesimo propenda sull' aja del vicino; e questo all' incontro, che potendo escludere l' altro dall' uso della aja sua, nol fa, viene benanche a consentire, e ad approvarlo. Se dunque l' accessione seguìta con consenso d' ambo i padroni fa divenire la cosa comune (§. CCLVI.), ne siegue che tale albero debba essere comune ad ambedue; però come indiviso, finchè esista nel confine, come diviso poi, subitochè è stato svelto; e per conseguenza nel primo caso si debbono dividere tra l' uno e l' altro vicino i frutti e le foglie, e nel secondo le stesse legna secondo la rispettiva rata (*a*).

(*a*) I nostri maggiori preferirono una siffatta semplicità alle sottigliezze del dritto romano relativamente ai succhi, che gli alberi attraggono per mezzo delle radici, e che a poco a poco cambiano la sostanza di essi. *l.* 26. §. 2. *D. de adqu. rer. dom.* Imperocchè noi abbiamo fatto conoscere *in Elem. jur. Germ.* 2. 3. 69., che la nazioni di origine germanica ebbero più riguardo ai rami, che alle radici.

CAPITOLO X.

DEGLI ACQUISTI DERIVATIVI DEL DOMINIO, CHE SI FANNO ESSENDO ANCOR VIVO IL PRIMO PADRONE.

§. CCLXVI.

Transizione al trattato degli acquisti derivativi.

Dopo essersi acquistato una volta il dominio, suole alle volte avvenire qualche cambiamento sul medesimo, cosicchè taluno venga ad aquistare su d' una data cosa o la proprietà, o il dominio, mentre per l' innanzi non possedeva nè l' una nè l'altro. Questi *acquisti* di sopra, vennero da noi chiamati *derivativi* (§. CCXL.). E perchè la cosa, nella quale acquistiamo la proprietà, era prima *comune*; e quella, in cui acquistiamo per la prima volta il dominio, era pria propria di qualcheduno; perciò quante volte noi riceviamo della cosa comune la nostra propria porzione, tante volte si dice, che ciò si fa per mezzo della *divisione*; quando poi noi solamente l' acquistiamo tutta ed intera, dicesi fatta in virtù della *cessione*; e finalmente ogni volta che la cosa propria d' un altro col suo consenso passa nel nostro dominio, in tal caso si ha la *tradizione* (*a*).

(*a*) Per altro la nozione del vocabolo *cessione* è un poco più estesa, talchè dinota la totale traslazione di dritto, o di azione in un altro. Invero potendo in tal caso quasi venir compresa nell' idea di *tradizione*, ci è convenuto in questo luogo restringere con più angusti limiti il significato del vocabolo, per cui la *cessione non è altro, che la traslazione del dritto e del dominio comune a più socj fatta col consenso degli altri in un solo di essi.* Quindi, per esempio, se i coeredi trasferiscono un qualche credito ereditario tutto intero in un solo di essi, si dice, che i medesimi gli abbiano *ceduto* un tal credito.

§. CCLXVII.

Per mezzo di essi succede l' alienazione o necessaria, o volontaria, o pura, o condizionata.

In tutti siffatti casi ciò che prima era nostro, cessa di esserlo o in tutto, o in parte, e passa in altrui dominio o proprietà: questo passaggio di dominio o proprietà chiamasi *alienazione*, la quale se deriva dal dritto anteriore dell' acquirente, si dice *necessaria*; se poi si stabilisce da nuovo col consenso della volontà d' ambe le parti, *volontaria* si appella (*a*). L' una e l' altra fa sì, che uno succede in luogo dell' altro, e perciò nel dritto riguardante la cosa, e in tutti i pesi annessi alla medesima. Così ancora dicesi *pura* l' alienazione, quando la traslazione del dominio non è sospesa da alcuna circostanza; *condizionale*, se qualche circostanza sospende una tale traslazione.

(*a*) Così per esempio è necessaria l' alienazione della cosa comune, quando essa si fa a petizione d' un socio, che ne dimanda la divisione, a motivo, che il socio, il quale insiste per siffatta divisione, prima il dritto nella cosa comune. È anche necessaria l' alienazione della avea già cosa data in pegno ad alcuno, come quella la quale si fa parimenti a cagione del dritto già prima acquistato dal creditore sulla cosa istessa. All' incontro è volontaria l' alienazione d' una casa, che vende colui, il quale vuole andare altrove ad abitare, mentre su di quella nessuno vi rappresenta alcun dritto. Così si deve spiegare una tal divisione, riconosciuta anche dalla giurisprudenza romana *l.* 1. *D. de fund. dot. l.* 2 §. 1. *D. de rebus eorum, qui sub tut. l.* 13. *l.* 14. *D. fam. ercis.*, ed altrove in diverse leggi.

§. CCLXVIII.

E la medesima riguarda o il tempo presente, o il futuro.

Se dunque l'alienazione volontaria non può altrimenti farsi e concepirsi, che col consenso scambievole d' ambedue le parti; all'incontro si può acconsentire non solo nell' alienazione *presente*, mediante la quale il nostro dominio essendo noi ancor vivi viene trasferito in un altro, ma ancora *futura*, in forza di cui taluno dopo la nostra morte consiegue assolutamente il possesso delle cose nostre; e finalmente un tal consenso nell' alienazione futura può essere o *vero*, o dedotto dal *fine*, e dall' *intenzione* dell' uomo (*a*), ne siegue, che dal primo suol de-

---

(*a*) Rapportiamo dunque all' alienazione futura quella, mediante la quale dopo la nostra morte il possesso de' nostri beni si devolve assolutamente agli eredi. Se ciò si fa essendo noi ancor vivi che lo vogliamo con *vero consenso*, una tale volontà si chiama *testamento*, e la stessa successione appellasi *testamentaria*. Se poi dal fine e dall' intenzione del morto si rileva, che esso abbia voluto, che l' eredità venisse trasferita piuttosto in questi, che in altri, chiamasi questa *successione ab intestato*. Sembra opporsi all' una e all' altra successione il non poter nessuno volere qualche cosa per quel tempo, in cui non può più volere, e che l' alienazione non si può fare in questo modo nè da uno vivo, perchè il medesimo non tr sferisce nè dr tto nè dominio negli eredi, nè da un morto, perchè costui non può trasferire in un altro ciò che egli non ha. Per cui molti uomini dottissimi negano che il far testamento appartenga al dritto naturale: tali sono Merillio *Obs. 6. 25.* Tomasio Not. *ad tit. Instit. de test. ord. p. 173.* Gotofredo de Cocceis diss. *de testam. princ. part. 1. §. 22.* Se gli argomenti di costoro si oppongono alla *vera* volontà de' morti, cioè ai testamenti; molto più si opporranno alla volontà presunta, dalla quale fanno derivare la successione *ab intestato*, e perciò l' intera *alienazione futura*, che viene inculcata da noi in questo luogo, sarà incoerente come si reputa incombinabile *un legno di ferro*. Ma siccome concediamo facilmente, che siffatti argomenti abbattono totalmente il dritto di far testamento secondo si è introdotto dalle leggi romane. *Vid. exerc. nostr. de testam. jure Germ. arct. lim. circumscripta. §. 3.*, così non si oppongono a tutte le disposizioni riguardanti la futura successione, e noi nel seguente capitolo insegneremo fin dove esse si estendono secondo la retta ragione.

rivare la successione testamentaria, e dal secondo la successione intestata. In questo capitolo si tratterà dell' alienazione *presente*, e nel seguente dell' alienazione *futura*.

§. CCLXIX.

Cosa è divisione, e perchè ciascuno può dimandarla?

Si passa dalla comunione alla proprietà per mezzo della divisione (§. CCLXVI.), la quale non è altro, che l' assegnare a ciascuno de' socj una porzione del tutto positivamente comune. Imperocchè potendo il socio escludere dall' uso della cosa comune tutti gli altri, eccetto i socj, segue, che ogni socio può dimandare l' uso della cosa secondo quella porzione, che gli spetta, e perciò premurare la divisione; che anzi tanto meno debbasi dare ascolto a que' socj, che volessero impedire una siffatta divisione, quanto meno si confà alla presente condizione dell' uman genere la comunione positiva (§. CCXXXVIII.) (*a*).

(*a*) E perchè una tale comunione può aver luogo soltanto tra uomini forniti di esimia virtù, e quindi raffreddandosi la carità e la giustizia, anche quella deve subito illanguidire e venir meno (§. CCXXXVIII.), perciò come mai potrebbe succedere, che la comunione avesse ne' nostri tempi lunga durata? Chi de' socj non invidia l' altro socio? chi ha cura della cosa comune con tanta diligenza, come la propria? chi non cerca impedire un altro, che vuol fare qualche innovazione nella cosa comune? chi non s' impegna di togliere ai socj una porzione del lucro? Da ciò derivano mille contrasti come di proposito ha dimostrato Aristotile *Polit.* 2. contro la comunione platonica. Tanto vero che i Romani saggiamente chiamarono madre di discordie la società, e la comunione, e perciò diedero a ciascuno de' socj la facoltà di stimolare gli altri alla divisione *l.* 77. §. 2. *D. legat.* 2.

§. CCLXX.

In che modo si deve fare, o che la cosa possa dividersi, o che non possa dividersi?

La cosa comune o è agevolmente *divisibile*, o *indivisibile*, cioè tale, che o per la natura della cosa, o per le leggi, o per costumi, che ostano in contrario, non può dividersi in parti. Provocando dunque il socio la divisione della cosa per natura sua *divisibile*, niente è più giusto, quanto il farsi di essa altrettante porzioni quanti sono i socj, e commettere la cosa istessa alla sorte divisoria, cioè che per sorte si devenga alla scelta delle porzioni. All'incontro la cosa *indivisibile* si deve dare ad uno de'socj, il quale è solvibile, oppure che offre maggior prezzo, o che l'età o la sorte gli fa meritare la preferenza su degli altri, e quindi soddisfare ai rimanenti dando la corrispondente valutazione, o vendersi colle più vantaggiose condizioni o dividersi tra socj il prezzo ricavato secondo la rispettiva rata, o finalmente darsi l'uso di essa a vicenda per ciascun socio (*a*).

(*a*) Così sappiamo che gli Ebrei affidarono alla sorte la divisione della Palestina, e la divisero in parti perchè la provincia era divisibile nella ragione delle Tribù. All'incontro tra fratelli coeredi spesso avviene, che uno di essi o col consenso degli altri, o per mezzo della sorte che glielo aggiudica, compri il podere indivisibile per un dato prezzo, e ciascuno de' fratelli si prenda la porzione del prezzo. Che anzi in tal caso tante volte accade, che non trovandosi alcuno degli eredi che sia tanto ricco, che sembri poter soddisfare ai rimanenti, si venda il fondo ad un estraneo colle più vantaggiose condizioni, e 'l prezzo si divida fra essi. Finalmente è piaciuto talvolta ai fratelli di nobil casato di praticare l'uso vicendevole della cosa comune, chiamato in alcuni luoghi con parole tedesche *die Mutschirung*, come osservano i seguenti Autori, cioè Dietero *in contin. Thesauri Besold. voce muschirung p. 417.* e Wenero *obser. pact. ibid. c. 370.* Di siffatto costume si trova un bel esempio nella casa di Sassonia rapportato da Muller *in sacchess. amal. p. 203.*

§. CCLXXI.

Quando si deve osservare l' uguaglianza nella divisione delle cose perfettamente comuni ?

Del resto perchè nella cosa comune o tutti ci rappresentano ugual dritto, oppure uno suole averci maggiore o minor dritto d' un altro, perciò egli è facile a vedersi, che la divisione può essere o *uguale*, o *disuguale*, e che nella prima tutti vengono chiamati a porzioni uguali, e nella seconda a porzioni disuguali. Siccome però la stessa naturale uguaglianza degli uomini richiede da ciascuno di essi, che nessuno in quelle cose, le quali per dritto perfetto appartengono a più, possa egli senza giusto motivo vantare qualche prerogativa o preferenza su d' un altro (§. CLXXVII.); così ben comprende ognuno, che in caso di dubbio la divisione debba farsi in porzioni uguali, e che non debba alcuno dimandare qualche cosa a se dovuta particolarmente, se non quando possa con chiari argomenti provare il suo dritto (*a*).

(*a*) Tale dritto di chiedere la preferenza, ossia la principal porzione può appartenere ad alcuno in forza della legge, del patto, e dell' ultima volontà del primo possessore, non già per effetto d' una maggior forza e potenza, la quale però sembra venire ammessa da Obbes *de cive* 3. 15. come una giusta causa di prerogativa, e che il medesimo male a proposito chiama *sorte naturale*. Infatti in questa maniera non vi sarebbe alcuna ragione, per la quale non possa chiamarsi giustissima la divisione, che Fedro *fab.* 1. 5. rapporta essersi fatta dal leone, il quale dovendo dividere la preda tra socj così disse :

Ego primam tollo, nominor quia leo :
Secundam, quia sum fortis, tribuetis mihi :
Tum quia plus valeo, me sequetur tertia :
Malo adficietur, si quis quartam tetigerit :
Sic totam praedam sola improbitas abstulit.

§. CCLXXII.

Si deve la medesima osservare ancora nella divisione delle cose imperfettamente comuni?

Le regole fin quì esposte riguardano la comunione *perfetta*. Oltre di questa si dà anche l'*imperfetta*, quante volte nessuno de' socj ha dritto perfetto nella cosa comune (§. CCXXXI.). Se dunque in questa maniera la cosa diviene comune a più per benevolenza d'un altro, ne siegue, che allora dipende dall' arbitrio di costui, se voglia far di essa porzioni uguali, oppure secondo la qualità del merito darne a chi più, ed a chi meno (*a*), e per-

---

Ho fatto della preda quattro parti.
 Perchè leon mi chiamo, or io mi prendo
 Della medesma la primiera parte.
 Perchè son forte l'altra a me darete.
 Indi perchè più posso, avrò la terza.
 Ma se osa alcun di voi toccar la quarta
 Tosto qui ridurrovvi a brani a brani.
 Così la sua nequizia e 'l mal talento
 Tutta rivolse a se la comun preda.

Chiunque dirà che questa divisione sia equa e giusta, crediamo senza dubbio, ch' egli venga eziandio ad approvare la sorte naturale di Obbes.

(*a*) E questa è quella *giustizia distributiva*, o *divisoria* compagna di quelle virtù, le quali sono utili agli altri uomini, come a dire della liberalità, della misericordia, della provvidenza regolatrice. Grozio *de jure belli et pac. l. 1. 8. 1.* dice, che anche questa giustizia non sempre osserva la proporzione comparata, che chiamano geometrica, e perciò il medesimo saggiamente riflette *n.* 2. che siffatta dottrina di Aristotile si deve annoverare nella classe di quelle cose, che spesse volte, ma non sempre hanno luogo. Nè il sentimento di Grozio viene abbattuto da Pufendorff *de jure nat. et gent. 2. 7. 9.* poichè costui parla della distribuzione di quelle cose, le quali per dritto perfetto, per esempio, in forza del patto o della promessa sono dovute a più persone benemerite. In tal caso è assolutamente vero quello, che scrive Ariano. *Epict. 3. 17.* : *è legge di natura che il migliore per quello, in cui è migliore, viene ad essere di miglior condizione di colui, il quale è peggiore.* Ma siffatta legge di natura non si può addurre in quelle cose, che derivano dalla sola benevolenza; nè potevano perciò lagnarsi di alcun torto que' soldati veterani, cui avea ordinato di stropicciarsi l'un l'altro nel bagno quel-

ciò deve riputarsi ingiustissima la lagnanza di colui, il quale si duole essersi uguagliato a lui chi era di merito inferiore *Matth.* 20. 12., o di quegli, che forma da se stesso un temerario giudizio su i proprj meriti, o crede che i beneficj conceduti ad altri debbansi trarre ad esempio per ottenerli ancora esso.

§. CCLXXIII.

Cosa è cessione della cosa comune?

Se la cosa comune viene data tutta dai socj ad uno di essi, ciò si chiama *cessione*. Per la qual cosa succedendo in tal guisa un solo nel luogo di tutti gli altri, ne siegue, che il medesimo subentra anche nei loro dritti riguardanti una tal cosa, come pure ne'pesi annessi alla medesima (§. CCLXVII.). Anzi i giureconsulti romani da ciò inferirono molto bene, che si possono opporre al cessionario quelle stesse eccezioni, che avrebbero luogo contro il cedente. *l. 5. C. de hered. vel act. vend.*

§. CCLXXIV.

Obbligazione de' socj a prestare l' evizione all' altro socio.

Se dunque, o che la cosa comune si *divida*, o che tutta si *ceda* ad uno de' socj, sembra aversi di mira che coloro, i quali la ricevono o per mezzo

---

l' istesso Adriano, il quale pochi giorni innanzi aveva arricchito di servi e danaro uno di essi, che fregavasi le membra su d' un marmo. *Spartian. Hadr. cap.* 17., perchè i beneficj non si debbono addurre in esempio per ottenerne altri simili.

della divisione, o della cessione, vengono ad acquistarne il dominio, e per conseguenza la facoltà di escludere gli altri dell' uso della medesima (§. CCXXXI.), egli è chiaro, che nell' uno e nell' altro caso i socj sono obbligati a far sì, che colui, al quale si è trasferita la cosa, la goda in pace, e perciò a prestare al medesimo l' evizione, e, quante volte la cosa sia evitta da un altro con ragione e senza colpa del possessore, a risarcire tutto il danno, purchè essi abbiano salve le loro porzioni, ed al socio sia la medesima pervenuta a titolo oneroso (*a*).

§. CCLXXV.

Cosa è tradizione, ed è essa necessaria per trasferire il dominio?

Passiamo a trattare della *tradizione*, mediante la quale il padrone, che ha il dritto e la volontà di alienare, trasferisce il dominio in un altro, che per giusta causa viene a farne acquisto. Dico, *trasferisce il dominio*. Imperocchè sebbene il dritto romano pretenda che si trasferisca la cosa, e'l possesso di essa, e sostenga che prima di ciò non si

---

(*a*) Così la dottrina delle *evizioni*, la quale ha luogo anche nelle tradizioni, deriva dalla stessa equità naturale, sebbene il dritto civile per quello che riguarda la forma e l' effetto della medesima le abbia aggiunto molte cose, non già nuove, ma per illustrarla; per esempio, richiede che taluno in suo nome abbia trasferito la cosa in un altro; che il possessore abbia in tempo denunciata la lite a colui, col quale esso ha causa; che la cosa sia evitta per causa antecedente al contratto, non già per effetto d' una forza maggiore, ma per dritto, ec. Imperocchè ben vede ognuno, che tutte siffatte cose derivano per loro stesse dai principj che abbiamo premessi.

acquisti alcun dritto sulla medesima *l. 20. C. de pact.*, pure non è probabile che tale sottigliezza venga approvata dal dritto di natura e delle genti (*a*), come a proposito riflettono Grozio *de jure bell. et pac. II. 6. I. 2. II. 8. 25.* e Pufendorff *de jure nat. et gent. IV. 9. 6.*, mentre per confessione degli stessi giureconsulti *non v' ha cosa tanto conforne all' equità naturale, quanto il tenersi per*

(*a*) Anzi sembra che ciò neppure dagli stessi Romani veniva un tempo indistintamente ricercato. Imperocchè la tradizione riguardava solamente le cose dette *nec mancipi. Ulpian. Tit. 19. 7.* cioè i poderi provinciali. *Simplic. inter. rei agrar. script. p. 76.* Le cose chiamate *mancipi* si alienavano pienamente per mezzo del rito detto per *aes*, *et libram*: tanto vero che fatto il *nesso*, ed il *mancipio* subito si trasferiva il dominio. *Varro. de lingua lat. 4.* Da quel tempo dunque, dacchè Giustiniano tolse la differenza delle cose *mancipi*, e *nec mancipi*, e del dominio bonitario, e quiritario *l. un C. de nudo jure quirit. toll. et l. un. C. de usup. cap. transform.*, s' introdusse tra i Romani il seguente dritto, cioè che non si trasferiva il dominio senza la tradizione, e la dazione del possesso.

» Per maggiore intelligenza di questo scolio è da sapersi la distin-
» zione, che facevano i Romani nelle cose, che da loro si alienavano.
» Dissero dunque che di esse altre erano *mancipi*, ed altre *nec manci-*
» *pi*. Per le prime intendevano i poderi italici, le servitù de' fondi rusti-
» ci, i servi, i quadrupedi, le cose preziose ec., le quali diceansi *man-*
» *cipi*, perchè secondo l' etimologia del vocabolo si potevano prendere
» colle mani, e si aveano quasi *manucaptae*; e tali cose si alienavano
» tra i soli cittadini romani per mezzo del rito della mancipazione, cioè
» coll' intervento di cinque testimonj, del pubblico bilanciere, e dell'an-
» testato. Appena adempito siffatto rito detto *mancipii et nexi* passava
» subito il dominio in altri. Sicchè *jure mancipii et nexi* veniva tra-
» sferito il dominio quiritario, e l' alienante era tenuto di prestare l'evi-
» zione. Per le seconde intendevano le rimanenti cose, che si alienavano
» senza il rito della mancipazione, ed il pericolo della cosa alienata era
» presso di colui, il quale avealа acquistata, nè l' alienante dar dovea
» l' evizione. Ora Giustiniano abolì la differenza che s' era interposta fra
» le cose *mancipi*, e quelle *nec mancipi*, tra il dominio quiritario, il
» quale non era altro, che il dritto acquistato dai soli cittadini romani
» per mezzo di modi civili solamente, come a dire l' eredità, la manci-
» pazione, la cessione *in jure*, e chiamavasi anche *legittimo*; e tra il
» dominio bonitario, il quale si acquistava da tutti indistintamente co'
» modi naturali, e diceasi anche *naturale*. Ma se Giustiniano abolì tali
» differenze insieme col rito della mancipazione, non però tolse la tradi-
» zione nel trasferire il dominio: *traditionibus dominia rerum, non nudis*
» *pactis trasferuntur. Cod. de pactis* (*N. T.*).

ferma la volontà del padrone, che trasferisce in altri *la cosa sua* §. 40. *Inst. de rer. divis. l.* 9. *D. de adqu. rer. dom.* Da ciò si deduce, che qualunque volontà del padrone circa il trasferimento del dominio della cosa sua, o che sia espressamente dichiarata, o che si rilevi da alcuni dati segni, deve prendersi per tradizione, e che trasferisca validamente il dominio in un altro.

§. CCLXXVI.

In che maniera deve farsi la tradizione?

Se dunque ogni volontà del padrone riguardante il trasferimento del dominio della cosa sua in un altro, deve tenersi per tradizione, e trasferisce validamente il dominio in altri (§. CCLXXV.), ne siegue 1.° che sia lo stesso o che taluno assente faccia la tradizione della cosa per mezzo di parole o di lettere, o presente facendo passare la cosa istessa da una mano in un'altra, o coll'indurre colui, al quale si è fatta l'alienazione, sulla cosa medesima, o per *lunga e breve mano* (*) o finalmente per mezzo d'un certo dato segno, ch'è in uso tra gli abitanti di qualche provincia (*a*): 2.° che poco importa, se

---

(*) » Eineccio adopera unitamente due espressioni frequentissime » presso i giureconsulti romani. Essi chiamavano tradizione a *breve mano* quella per la quale una cosa già consegnata ad alcuno per qualche » cagione fingevasi di essergli stata conseguata per altra causa; e quindi » a fine di presto congiungere le azioni emananti da quella tradizione ne » venivano taciuti uno o più atti. Chiamavano poi tradizione di *mano* » *lunga* quella per la quale faceasi ostensibile ed alla presenza dell'acquirente la cosa che doveva consegnarglisi. Vedi Voet *Comm. in Pand.* » *lib. 41. tit. 1. §. 34.* (*N. T.*).

(*a*) Invero una tale tradizione simbolica non era ignota neppure agli stessi Romani, come si rileva dalla *l. 1. §. pen. D. de adqu. poss. l.*

il dritto, ossia il dominio possa venir trasferito in altri, sia mediante la tradizione, sia in virtù della quasi tradizione.

§. CCLXXVII.

Chi può trasferire il dominio per mezzo della tradizione?

Se dunque la tradizione può farsi solamente dal padrone, il quale ha il dritto di alienare (§. CCLXXV.), ne siegue, che non deve produrre alcuno effetto la tradizione fatta da colui, che o per legge, o per convenzione, o per altra causa qualunque, non può alienare, e molto meno sarà valida la tradizione fatta da chi non è padrone, mentre nessuno può trasferire in un altro quel dritto, ch' egli non ha (*a*): che all'incontro sempre vale lo

---

9. §. 6. *D. de adqu. rer. dom. l. 74. D. de cond. emt.* Ma su di questo punto furono molto più avvedute le nazioni di origine germanica, le quali nelle tradizioni, e nelle investiture secondo il loro arbitrio usavano per segno qualunque cosa, e specialmente qualche ramoscello, un bastone, uno stelo, un cespuglio, un arboscello, un guanto, ed altre cose simili. *Vid. Elem. nostra jur. Germ. 2. 3. 74.* A ciò si rapporta anche la *Scotazione danese c. 2. 10. de consuet.* della quale tratta di proposito Strauchio *Amoenit. jur. can. ec. l. 5. et Gundlingiana part. 7. diss. 4.*

(*a*) Nulladimeno una tale tradizione fatta a chi nol sapeva, rende costui possessore di buona fede, fino a che sopravvenendo il vero padrone revindica la cosa sua. Che poi il medesimo debba osservare relativamente alla restituzion della cosa, quali frutti ritenersi, e quali restituire, si sforzano farlo conoscere con molte regole si Grozio *de jure belli et pac. 1. 10.* che Pufendorff *de jur. nat. et gent. 4. 13. 6.* Noi però in appresso a suo luogo tratteremo pienamente di questa materia (§. CCXII.), e faremo vedere, che tutto si riduce a due regole; primo, che il possessore di buona fede si reputa come padrone, fino a che non si sappia il vero padrone, e per conseguenza gode que' medesimi dritti, che godrebbe il padrone: secondo, che sopravvenendo il padrone deve restituirgli la cosa esistente insieme coi frutti esistenti, e se la cosa più non esiste, restituir tanto, per quanto si è fatto più ricco.

stesso o che il padrone trasferisca in altri la cosa mediante la tradizione, od un altro col di lui consenso, mandato o approvazione.

§. CCLXXVIII.

Non per ogni causa mercè la tradizione si trasferisce il dominio.

E perchè l' alienazione deve farsi per giusta causa (§. CCLXXV.), perciò la cosa istessa c'insegna, che per giusta causa s' intende quella, la quale basta a trasferire il dominio, e perciò non si trasferisce dominio, quante volte la cosa si dà ad alcuno per imprestito, in deposito, o per affitto, e molto meno, se la medesima vien data in precario, o sotto qualunque altro titolo rivocabile ad abritrio di chi l' ha conceduta. Che anzi neppure è sufficiente qualunque giusta causa per trasferirlo, se quegli, al quale si consegna la cosa, non ha soddisfatto all' altro secondo il patto (*a*).

(*a*) Infatti ove l' alienazione si fa in guisa, che un altro dia qualche cosa, tale alienazione è sempre *condizionale*. E perchè questa sospende la traslazione del dominio (§. CCLXVII.), siegue, che non adempiendo l' altro ciò che ha promesso, non si trasferisce il dominio, e per conseguenza è invalida l' alienazione. Quindi i Romani stabilivano, che le cose vendute, e consegnate allora passassero nel dominio del compratore, e le facesse sue, quando ne avesse pagato il prezzo, o in qualsiasi modo soddisfatto il venditore. §. 41. *Instit. de rer. divis.* Quindi sono notabili le parole di Varrone *de rust. 2. 2. : il gregge venduto*, dice, *non cambia padrone, se non siasi numerato il danaro*, cioè pagato il prezzo. Quintiliano *Decl. 336.* dice ancora: *con qual dritto puoi ripetere quella cosa, della quale non hai pagato il prezzo?* E finalmente Tertulliano *de poenitentia cap. 6.* così conchiude: *è cosa ridicola lo stendere la mano per prendere la merce, senza pagarne il prezzo.*

§. CCLXXIX.

Non sempre taluno dà la cosa ad un altro coll' animo e coll' idea di trasferirne il dominio.

Inoltre abbiamo detto che chi dà la cosa sua, deve ciò fare coll' animo di alienare, e trasferire il dominio di essa (§. CCLXXV.). Da ciò egli è facile a comprendersi, che non produce alcuno effetto la tradizione fatta dagl' infanti, dai furiosi, dai mentecatti, e simili persone, le quali non si presume che possano comprendere quello che si fa: e che per mezzo della medesima non si trasferisce alcun dominio, se il padrone ha dato ad un altro la cosa coll' idea di dargliela ad imprestito, di depositarla, di oppignorarla, o con altra somigliante risoluzione: che anzi non può dubitarsi, che ognuno nella cosa propria può eccettuare, e riservarsi quel dritto, che non vuol trasferire, ed in tal caso si trasferisce tanto nell' acquirente, quanto chi aliena, ha voluto trasmetterne.

§. CCLXXX.

Origine del dominio meno pieno.

Da ciò che si è detto facilmente s' intende, onde sia derivato il *dominio meno pieno*. Imperocchè se per dominio meno pieno noi non intendiamo altro, che quel dominio, i cui effetti sono disugualmente divisi tra due padroni; egli è molto probabile, che il medesimo ha tratta l' origine dalla tradizione fatta con qualche eccezione, o riserva d' una

data parte di dominio. Dopo di che è necessario che vi sieno due padroni della cosa istessa, de' quali uno acquista il dritto di percepire dalla cosa tutto l'utile, e di escludere gli altri dall'uso e dalla percezion de' frutti, e vantaggi della medesima; e l'altro la facoltà di poter concorrere circa la disposizione di siffatta cosa, o di esigere qualche prestazione in riconoscenza del dominio (*a*).

§. CCLXXI.

Sue varie specie.

Se dunque il dominio utile è di tal natura, che il padrone maggiore si riserba la facoltà o di concorrere circa la disposizione della cosa, o di esigere qualche prestazione in riconoscimento del dominio (§. CCLXXX.), ne siegue, che sebbene possano essere infinite le specie di dominio meno pieno, e che in questi casi tutto si riduca alla convenzione delle parti: ciò non ostante se taluno si fa promettere dal possessore della cosa consegnatagli la fedeltà, ed i servigj, e che la cosa non si possa alienare senza il di lui consenso, in tal caso ne nasce il feudo: se poi il medesimo obbliga il posses-

---

(*a*) La seconda specie di *dominio meno pieno* dai giureconsulti dei tempi di mezzo fu chiamata *dominio diretto*, e la prima *dominio utile*: per altro con poca eleganza, ma co' vocaboli già da gran tempo ricevuti nella scuola e nel foro. Quindi è che sarebbe fuor di proposito il ributtarli. Si potrebbe però chiamare chi possiede il primo padrone *superiore*, o *maggiore*, e chi il secondo *inferiore*, o *minore*, ad imitazione de' Romani, i quali chiamano il padre di famiglia *padrone maggiore*, ed i figli di famiglia, *padroni minori*. *Plaut. cap.* 3. 5.ª *v.* 50. *Trinum.* 2. 2. 53. *Asinar.* 2. 2. 66.

soire della cosa a pagargli un annuo canone in rico-
noscimento del dominio, n'emerge il *dritto enfiten-
tico* (a): se finalmente colui, al quale si è data la
cosa, viene obbligato a pagare un' imposta sul fon-
do per la superficie riserbata da quello, che glielha
conceduta, si ha *il dritto della superficie*. Queste
sono le principali specie di dominio utile, che sono
conosciute eziandio presso la maggior parte delle na-
zioni.

§. CCLXXXII.

Cosa è servitù?

Se non già la cosa, o il dominio di essa, ma
bensì se ne concede l'uso, colui, il quale lo rice-
ve, acquista nella cosa altrui la *servitù*, e questa

(a) Giuseppe ebreo *Antiq. Jud.* 2. 7. ritrova nella Genesi 57. 26.
un esempio del *dritto enfiteuticario*, sebbene Erzio *ad Pufend. jur. nat.*
et gent. 4. 8. 3. creda, che i campi degli Egiziani sieno piuttosto cen-
suali. Ma se fa egli consistere la differenza tra i campi enfiteutici, ed i
censitici in questo, cioè che ne' primi competa al possessore il dominio
utile, e ne' secondi il dominio pieno, si può certamente con chiarezza
provare, che i Faraoni avevano qualche parte di dominio. Infatti a que-
sto alludono le parole del Patriarca Giuseppe *Gen.* 47. 23.: *oggi ho com-
prato voi ed i vostri campi per Faraone: vos hodie, agrosque vestros Pha-
raoni emi*. Presso di Giustino *Hist.* 18. 5. si trova un insigne e lumino-
so esempio del *dritto superficiario* (*). Circa l'origine de' *feudi* vi è con-
trasto tra gli uomini dotti, nè si è peranco decisa la lite, sebbene quasi
tutti gli Europei hanno comunemente adottato il costume d'istituire i feu-
di. Del resto noi abbiamo fatto conoscere negli elementi del dritto ger-
manico 2. 2. 33. che presso le nazioni di origine germanica si ritrovano
molte altre specie di dominio meno pieno.

(*) » L'esempio, che apporta il citato storico riguarda la persona
» di Didone, la quale fuggendo la crudeltà del suo fratello Pigmalione
» venne a ricovrarsi nell' Africa, e quivi dimandò agli Africani il po-
» tersi comprare tanto terreno, per quanto potea distendere una pelle di
» bue. Fu accordata la dimanda. Essa fece quindi la pelle in minutissi-
» mi pezzi, e distendedoli per terra l'un dopo l'altro venne ad occupare
» un esteso spazio di terra. Al che non potendosi opporre gli Africani
» la costrinsero almeno a pagar loro ogni anno un tributo per *dritto di*
» *superficie* (N. T.).

si chiama *personale*, se tale uso si restrigne alla persona, ed alla vita di colui, che di esso si avvale; dicesi poi *reale* o *prediale*, se riguarda lo stesso podere di quello, che se ne serve, e per conseguenza tutti coloro, i quali succedono nel dominio di esso. Se dunque in tutti questi casi si trasferisce tanto dritto, quanto ha voluto trasferirne chi ha alienato (§. CCLXXIX.), ne siegue, che anche in questo caso la cosa si riduce alla convenzione delle parti, e perciò riguardano soltanto il dritto meramente positivo tutte quelle cose che gli autori del dritto con molta sottigliezza hanno stabilito sulle servitù (*a*).

§. CCLXXXIII.

Cosa è dritto di pegno, e d' ipoteca? E qual è la giustizia circa l' uno, e l' altro.

Se talvolta il padrone dà una cosa al creditore perchè la possegga in sicurezza del suo credito, colla condizione, che resti a lui sempre salvo il dominio della medesima, allora si dice, che si costituisce

---

(*a*) A questo si riferiscono le risaputissime dottrine, cioè che la servitù debba consistere nel soffrire, o nel non fare, non già nel fare; che debba essere indivisibile; che la causa di essa debba esser perpetua; che l' usufrutto non debba consistere nell' aja soltanto, dal perchè dobbiamo usare e goder della cosa rimanendo salva la sostanza della medesima; che vi sia gran divario tra l' usufrutto, l' uso, l' abitazione, e le opere de' servi; che alcuni di siffatti dritti si perdano col non uso, e colla mutazione di stato. Imperocchè tutte queste cose sono di tal natura, che ne vengono assolutamente richieste dalla retta ragione, nè v' è ostacolo alcuno, per cui non si possono per mezzo di patti, e di convenzioni mutare, ed altrimenti stabilirsi.

il *dritto di pegno*; oppure il *dritto anticretico*, quante volte si fa questa cosa istessa colla legge, che il creditore invece delle usure percepisca eziandio tutto l' utile da un pegno fruttifero. Finalmente se il creditore acquista il dritto di pegno d' una data cosa senza la tradizione di essa, ciò si chiama *ipoteca*. Siccome dunque ne' primi due casi il creditore, non essendoglisi pagato il debito, può non solo ritenersi la cosa data in pegno, ma ancora alienarla, e dal prezzo detrarne quanto gli si deve; così nell' ultimo può egli pretendere il possesso della cosa ipotecata per sicurezza del suo credito, ed allora ritenerla presso di se, finchè non si estingua il debito, oppure alienarla.

§. CCLXXXIV.

In che maniera per mezzo della tradizione il dominio passa in colui, che lo riceve?

Finalmente abbiamo detto (§. CCLXXV.), che per mezzo della tradizione il dominio si trasferisce in colui che lo riceve. Sembra poi che qualche cosa si riceva o *veramente*, cioè quante volte noi colle parole o coi fatti manifestiamo il nostro consenso, con cui vogliamo che la cosa dataci divenga nostra, o *in forza di presunzione*, cioè quante volte dalla stessa natura della cosa si deve assolutamente inferire, che taluno non voglia rifiutare quella cosa, che altri vorrà dargli. Si può anche dare ad un altro qualche cosa colla volontà o espressamente dichiarata, o dedotta da alcuni dati segni (§. CCLXXV.), qual è appunto un segno certissimo quello, che ci suggerisce il fine, e l' in-

tenzione di colui, il quale ha acquistato qualche cosa, e che con tanta cura ha poi serbata e custodita (*a*).

§. CCLXXXV.

Passaggio alla successione testamentaria, ed alla successione ab intestato.

E perchè ognuno, ch'è padrone delle cose sue può trasferire in altri il dominio di esse (§. CCLXXV.), e tale traslazione può farsi con qualunque condizio-

---

(*a*) Il fine e l' intenzione degli uomini, che acquistano, e che con molta cura amministrano le cose loro è sempre che non solo non debba mancare ad essi cosa alcuna, ma ancora, che siano bene agiate le persone, che loro appartengono, e ciò specialmente dopo che essi sono morti, e che non hanno più bisogno di cosa alcuna. Onde a proposito Euripide *in Medea v. 1098.*

Sed quibus in aedibus est liberorum
Dulce germen, eos video curis
Confici omni tempore,
Primum quidem, quo pacto bene ipsos educent
Et unde victum relinquant liberis.

Ma quei che in casa serban dolce prole
Oppressi son da cure in ogn'istante;
Or con qual' arte deggianli educare,
Or come rimanerli all' agio in seno
Poich' essi cederanno al duro fato.

Ed altrove *in Jphigen. in Aulide v. 917.* così dice:
Res est vehemens parere, et adfert ingens desiderium,
Communeque omnibus est, ut laborent pro liberis.

A cure gravi il generar de' figli
Sempre è congiunto, poichè seco mena
Vivo desio di assecurarli in tutto;
E sente ognun entro di se l' impulso
A qualunque fatica in pro di quelli.

La stessa esperienza abbastanza c' insegna, che in mancanza de' figli noi abbiamo maggior provvidenza pei rimanenti congiunti, famigliari, ed amici, che per gli estranei.

ne (§. CCLXVII.), perciò siegue, che la medesima possa farsi eziandio con questa legge, cioè che taluno acquisti il dominio, ma che non ne ottenga il possesso, e l' uso, se non dopo la morte di colui, che ha trasferito in esso il dominio delle cose sue. Quale volontà potendosi non solo espressamente dichiarare, ma ancora dedurre dal fine dell' acquirente come da un certissimo segno, perciò non bisogna nè nell' uno nè nell' altro caso la vera ed espressa altrui accettazione (§. CCLXXXIV.): nel primo caso la volontà espressamente dichiarata si chiama *testamento o ultima volontà*; nel secondo la medesima dedotta dal fine e dall' intenzione è il genuino ed il solido fondamento della *successione ab intestato*. Dell' una e dell' altra si dovrà pienamente trattare.

CAPITOLO XI.

DEGLI ACQUISTI DERIVATIVI PER MEZZO DELLA SUCCESSIONE IN VIRTU' DELLE DISPOSIZIONI DEL DEFONTO, E PER MEZZO DELLA SUCCESSIONE *AB INTESTATO*.

§. CCLXXXVI.

Cosa è testamento secondo i giureconsulti?

Il testamento secondo l' idea de' giureconsulti è una solenne dichiarazione della volontà in riguardo a tutta l' eredità, ed a tutti i dritti, che possa mai avere il testatore nel tempo della sua morte, da passare dopo di essa, e trasferirsi in un altro. E perciò essendo ancora vivente il testatore non passa alcun dritto nell' erede, anzi neppure una speranza

tanto certa, che non possa anch' essa mancare; poichè può il testatore, fino a che vive, cambiare la prima sua disposizione, e rotto ed annullato il primo testamento o farne un altro, o morire *ab intestato* (*a*).

§. CCLXXXVII.

Si prova col primo argomento che tale testamento non è conforme al dritto di natura.

Che tale testamento non sia del dritto di natura, facilmente il comprende ognuno. Imperocchè sebbene la retta ragione non dissenta che si applichino delle solennità ad un atto così serio, ed esposto a mille frodi degli uomini, sembra però essere contraddittorio, che l' uomo possa volere qualche cosa in quel tempo, in cui non può più volere, e desiderare di trasmettere in altri il dominio delle sue cose in tempo, nel quale non è egli più padrone di esse. Questo è tanto lontano dalla retta ragione, che gli stessi Romani confessarono non potersi togliere una sì grande contraddizione se non per mezzo di pure finzioni (*b*).

(*a*) Quindi derivano i risaputissimi assiomi del dritto, cioè che la volontà dell' uomo è *ambulatoria* fino alla morte: che deve tenersi per fermo soltanto l' ultimo testamento, il quale è confermato dalla morte, o come dice Quintiliano *Decl. 308. che deve valere solamente quel testamento, dopo di cui non ve n' è altro*, e perciò nessun pagano, cioè non addetto alla milizia può morire con due testamenti, ed altri di simil fatta *l. 4. D. de alim. l. 32. §. 2. D. de donat. int. vir. et ux.* Che anzi questa libertà di mutar testamento si estende tanto, che il testatore non può di essa privarsi nè colla clausola derogatoria, nè col giuramento apposto al primo testamento, come sostengono, oltre la legge ultima *D. de leg. 2.* Grozio *nel dritto della guerra e della pace 2. 13. 19.*, e Leysero *Medit. ad Pand. spec. 42. n. 6. et 7.*

(*b*) Infatti perchè il testatore, che dispone delle sue cose non entra in alcuna trattazione coll' erede, nè l' erede quando le acquista, col te-

§. CCLXXXVIII.

Si prova anche con un secondo.

Si aggiugne che non si può escogitare una ragione, per la quale i superstiti debbano tener come legge la volontà de' defonti, specialmente perchè qualunque sia la loro condizione, non può ad essi mica importare, se Dione o Teone, cioè se questo o quello si goda i loro beni (*a*); anzi spesse volte gli ultimi giudizj degli uomini, ossieno le ultime disposizioni derivano piuttosto dall' odio e dall' invidia, che dal vero amore, talchè sembra che almeno in

---

statore, e per conseguenza nè nell' uno nè nell'altro caso può passare dal testatore all' erede alcun dritto; perciò i giureconsulti ingegnosissimi nel fingere furono obbligati a fingere molte cose, affinchè sembrasse potersi accordare insieme le cose incosistenti e contraddittorie. Quindi fingevano, che il momento in cui facevasi il testamento, fosse lo stesso che il momento della morte, e che il momento della morte fosse lo stesso, che il momento dell' adizione dell' eredità, come quello, che per effetto d' una finzione essi lo retrotraevano al momento della morte *l. 1. C. de S. eccl. l. 54. D. de adqu. vel amit. haered. l. 193. D. de reg. jur.* Inoltre fingevano che l' eredità giacente non era cosa di nessuno, ma che rappresentava la persona del defonto §. 2. *Inst. de hered. inst. l. 31. §. ult. D. eod. l. 34. de adqu. rer. dom.* Ant. Dadin. Alteserra *de fict. jur. tract. 4. cap. 2. p. 143. Illustr.* Io. Gottofr. a Coccejs *de testam. princ. part. 1. §. 24.*

(*a*) Quindi elegantemente dice Seneca *de benefi. 4. 11.: non vi è cosa, che sia da noi trattata con maggior cura, quanto quella, che non ci appartiene.* Imperocchè siccome questo gravissimo autore dice, che le ultime disposizioni degli uomini non appartengono ad essi, così nel medesimo senso Quintiliano *Decl. 308.* chiama quelle *volontà al di là della morte.* Se dunque le leggi non permettono che uno anche vivente possa obbligare un altro a favore di un terzo, quante volte ciò non sia vantaggioso a colui medesimo, che impone l' obbligazione all' altro §. 4. *Inst. de inutil. stip.*; come mai di grazia ha potuto succedere, che gli stessi giureconsulti romani abbiano tenuto per valida la volontà de' defonti in riguardo ai beni da doversi concedere ad un terzo, mentre ciò non interessa mica i morti? Noi concediamo senza punto esitare, che le anime degli uomini sono immortali (il che conosciamo obbiettarcisi dal

questi casi sia più vantaggioso ai morti, che non si dia esecuzione alle loro disposizioni, che osservarsi religiosamente le stesse da quelli, che rimangono viventi. *Vid. diss. nostr. de testamenti fact. jure Germ. arct. lim. circumsc.* §. 5.

§. CCLXXXIX.

Questo si deve dire ancora dei testamenti delle rimanenti nazioni.

E perchè il dritto di natura non approva la fazione del testamento, come l'abbiamo descritta secondo i principj del dritto romano, cioè giusta l'elegante definizione, che ne ha fatta Ulpiano *Tit.* 20. 1. colle seguenti parole: *essa è una giusta dichiarazione della nostra volontà fatta con tutte le solennità ad oggetto, che dopo la nostra morte abbia tutto il vigore* (§. CCLXXXVI.), perciò siegue, che il medesimo neppure approva somiglianti costumi delle altre nazioni, e quindi i testamenti de' Greci, e de' Barbari che si fanno in simil guisa, non altrimenti che quei de' Romani non sono mica conformi al dritto di natura e delle genti (*a*), e conseguentemente quasi nessun' altra na-

---

celeberrimo G. G. Leibnitz *nov. method. jurispr. p.* 56.), ma da questo non segue che le anime sciolte dai vincoli del corpo ritengono il dominio delle cose che nel tempo già passato le appartenevano, e molto meno, che si prendono più cura di esse; onde cantò Virgilio:

Id cinerem et manes credis curare sepultos? Æneid. 4. v. 92.

Credi tu che di ciò prendano cura
Le ceneri ed i Mani degli estinti?

(*a*) Infatti sappiamo che ancora presso gli Ateniesi fin dai tempi di Solone ebbe luogo una simile fazione di testamento, che consiste nella

zione ha meglio adattato i suoi costumi alla semplicità del dritto naturale, quanto i Germani, *presso de' quali*, al dir di Tacito *de mor. Germ. cap. 20. ciascuno ha per eredi e successori i proprj figli, e non si fa alcun testamento.*

§. CCXC.

Lo stesso si deve dire della definizione del testamento inventata da Grozio.

Le quali cose essendo così, Grozio *de jure belli et pac. 2. 6. §. ult.* ha inventata una definizione del testamento affatto diversa, mentre dice che questo non è altro, che *un'alienazione che riguarda l'evento della morte, rivocabile prima di essa, ritenendosi frattanto il dritto di possedere e di godere.* Ma siccome una tale definizione non conviene a quel-

---

volontà d'una sola delle parti, e colla quale si dispone di quello, che far si deve dopo la morte. *Plutarch. in Solone p. 90.* La cosa istessa si praticò presso i Spartani dai tempi di Epitadèo Eforo. *Plutarch. in Ægid. et Cleem. p. 797.*, e presso i Greci, i quali su di questo punto ebbero tutti un medesimo e solo sentimento, come rapporta Isocrate in *Æginet. p. 778.* Vi sono anche simili testamenti degli Egizj come a dire del re Tolomèo, come si legge presso Cesare *de bello civ. 3. 20. Hirt. de bello Alex. cap. 5.* di Attalo re de' Pergameni, di cui parla Floro *Hist. 2. 20.* di Gerone siciliano, di cui parla Livio 24. 4., e finalmente degli stessi Ebrei, circa la fazione del testamento de' quali può leggersi Seldeno *de success. ad leg. Hebr.* Ma che questa non sia antica, e che abbia tratta la sua origine dalle interpetrazioni dei maestri, può provarsi non solo da altri argomenti, ma ancora specialmente da questo, cioè che gli Ebrei non abbiano trovato nella loro lingua un vocabolo, con cui dinotassero il testamento, e perciò sonosi trovati nella necessità di chiamarlo con un vocabolo greco *διαθηκην* benchè lo scrivessero con lettere ebraiche (*). Si vegga la nostra dissertazione *de testamentis jur. Germ. arct. lim. circumsc. §. 6.*

(*) Ma avevano anche il vocabolo *berith* nello stesso significato. S. » Paolo nella lettera agli Ebrei ha adoperata la voce *diatheeen*. Vedi Cal- » met. *Diz. Bib. voc. Testamentum* (*N. T.*).

lo che volgarmente chiamiamo testamento, ed è falsa sotto varj aspetti (*): *Ziegl. ad Grot.* 2. 6. *fin. Pufend. de jure nat. et gent.* 4. 10. 2. *Illustr. Io. Gottofr. de Cocceis ibid.* §. 4.; così non segue, che la fazione del testamento sia del dritto di natura, dal perchè questo non disapprova l' alienazione, che riguarda l' evento della morte, rivocabile pria di essa, e congiunta colla ritenzione del possesso, e dell' usufrutto.

§. CCXCI.

Qual disposizione riguardante l' eredità è lecita per dritto di natura?

Se però gli argomenti, che abbiamo esposti finora, tutti concorrono al totale abbattimento della fazione del testamento secondo il dritto romano, e non si oppongono a tutte le disposizioni riguardanti la futura successione (§. CCLXVIII.), con ragione si cerca sapere, quali sieno quelle, che vengono approvate dal dritto di natura. Senti la risposta. Non sono altre, che i patti, coi quali o gli uomini moribondi trasferiscono in altri lo stesso possesso delle cose loro insieme col dominio di esse, oppure essendo essi in buona salute concedono agli altri il dritto di succedere in caso della loro morte. E perchè ciò

(*) » È falsa la definizione di Grozio, sì perchè col testamento » non si fa alcuna alienazione, mentre questa consiste nel trasferimento » del dritto e richiede non solo l' atto di chi dà, e di colui che riceve, » ma ancora il consenso dell' uno e dell' altro; e sì perchè coll' accennata definizione si fa la sola traslazione de' beni, e non già di tutti i » dritti, giacchè il testatore si ritiene il dritto di possedere e di godere (*N. T.*).

ch' è nostro, possiamo alienarlo non solo nel tempo presente, ma benanche nel futuro (§. CCLXVIII.), perciò possiamo ancora disporre mercè i patti della roba nostra da doversi trasferire in un altro sia nel tempo presente, sia nel futuro evento della morte (*a*).

§. CCXCII.

Quali patti successorj sono validi?

Se dunque ciascuno può per mezzo di patti disporre della sua roba da trasferirsi in un altro o nel tempo presente o nel futuro evento della morte (§. CCXCI.), ne siegue, che non vi sia ragione, per cui i patti successorj debbansi riputare contrarj al dritto di natura (*b*); che anzi credersi pie-

---

(*a*) E quindi gli uomini i più antichi non disponevano altrimenti dei loro beni, che in siffatta guisa. Così Abramo non avendo figli avea destinati i suoi beni ad Eleazaro suo procuratore *Genes.* 15. 3., e ciò indubitatamente per mezzo della donazione *causa mortis*, o mediante qualche altro patto successorio. Indi il medesimo dopo morta Sara sua moglie, essendo ancor vivo ed in buona salute mercè la donazione *inter vivos*, assegnò una porzione de' suoi beni ai figli nati da Cetura, e tutto il resto de' medesimi ad Isacco *Genes.* 25. 5. 6. Senofonte *Cyrop.* 8. 7. 3. rapporta che ancora Ciro stando vicino a morire diè il regno a Cambise suo figlio primogenito già presente, e le provincie de' Medi, degli Armeni, e de' Cadusj a Tanoassate suo figlio secondogenito. Della divisione e donazione fatta dai genitori essendo presso a morire tra i loro figli si fa menzione in più luoghi delle sacre Scritture *Genes.* 48. 22. *Deut.* 21. 16. 17. 1. *Reg.* 1. 35. *Syriac.* 33. 24., e presso i Franchi hanno per iscopo l' oggetto medesimo gli esempj, che si leggono in Malcufio *Form.* 1. 12. 2. 7.

(*b*) Invero il dritto romano non approva tali patti, ma li crede contrarj ai buoni costumi, e per la maggior parte pieni di funestissimi eventi *l. ult. C. de pact.*; ma la ragione che esso adduce, cioè il desiderio di aspettar la morte altrui può aver luogo tanto in questi patti, che nelle donazioni fatte per *causa di morte*, le quali però sono valide, ed hanno tutto il vigore secondo il dritto romano. Nè quel funestissimo evento, che Roma vide un tempo, può servire di argomento a dimostrare che i patti successorj sieno contrarj ai buoni costumi, mentre nè il testamento, nè qualunque altro umano stabilimento può esser tale, che possa impedire gli uomini malvagi dall' abusarne.

namente validi o che sieno reciproci, o soltanto unilaterali, e dippiù o che sieno acquisitivi, o conservativi, o rinunciativi; imperocchè i patti dispositivi obbligano quelli, che pattuiscono fra loro, non già colui, della cui eredità si dispone, dal perchè costui in tal caso non ha fatto alcun patto su ciò ch' è suo (§. CCLXXXI.).

§. CCXCIII.

In che maniera può taluno disporre dell' eredità?

Inoltre se la natura delle tradizioni è tale, che ognuno può sulla cosa sua eccettuare e riserbarsi qualche dritto, che non vuole si trasferisca, e perciò in tal caso si trasferisce soltanto quel dritto, che chi aliena, ha voluto, trasferire (§. CCLXXIX.), ne siegue che dipende dall'arbitrio del padrone se voglia trasferire nell'erede pattizio il dritto ed insieme il possesso dell' eredità, o solamente il dritto di occuparla dopo la sua morte; come pure se voglia concedere un dritto irrivocabile, o rivocabile (*a*), e fi-

---

(*a*) Così Abramo aveva trasferito un dritto irrivocabile ne' figli nati da Cetura *Gen. 25. 6.*, e Telemaco all' incontro un dritto rivocabile in Piréo come si rileva da Omero, il quale pone sulle labbra di Telemaco le parole seguenti:

Piraee, incertus quoniam rerum exitus harum est,
Si tacita incautum stolidi me forte necare
Morte proci poterunt et opes vexare paternas:
Haec ego te malo, quam eorum quempiam, habere;
Sin ego eos justa meritos adfecero clade:
Tum mihi tu laeto reddes omnia laetus.

O Pireo
Ignoto è ancor di queste cose il fine,
Se i Proci, me secretamente anciso,

nalmente se voglia istituire un altro erede puramente, o sotto qualche condizione, se fino ad un dato tempo, se in tutta l' eredità, o su d' una parte: tanto vero che non si vede quella *pugna naturale* nella causa del morire testato e non testato, come si persuase Pomponio *l. 7. D. de reg. jur.*

§. CCXCIV.

L' erede è egli tenuto di accettare l' eredità destinatagli?

Inoltre se si può ricevere qualche cosa non solo *effettivamente*, ma ancora in forza *di presunzione*, cioè quante volte dalla stessa natura della cosa può rilevarsi, che un altro non sia per rifiutar quella roba, che da alcuno gli verrà data (§. CCLXXXIV.), ne siegue, che per dritto di natura sia lo stesso o che taluno presente dichiari il suo consenso, o che per l' assenza non possa colle parole dichiararlo, e si presuma, che non sia per ricusar quello, che gli si vuol dare, mentre ordinariamente non debbesi temere, che riesca ad alcuno dispiacevole e molesta una siffatta liberalità (*a*),

---

Tutto divideransi il mio retaggio,
Prima che alcun di loro, io di que' doni
Vo' che tu goda. E ove io lor dia morte
A me lieto recar li potrai lieto.

Traduz. di PINDEMONTE.

(*a*) Tutta questa dottrina è stata mirabilmente dichiarata dal rinomatissimo Cancelliere della nostra Accademia, ed amantissimo collega de' miei studj Gio: Pietro de Ludewig in una dissertazione eruditamente scritta intitolata *de differentiis juris Romani et Germanici in donationibus, et barbari adnexus acceptatione Hal.* 1721., ove non senza grande appa-

specialmente se costa di esser lucrosa l'eredità lasciatagli. Tra l' uno e l' altro caso però vi è il seguente divario, cioè nel primo l' erede acquista un dritto valido ed irrivocabile, purchè il padrone non si abbia espressamente riserbata la facoltà di rivocare la sua disposizione; nel secondo prima della seguìta accettazione sempre resta salva al padrone la facoltà di rivocarla; e dippiù l' erede che presente ha dichiarato il suo consenso non può ripudiare l' eredità una volta accettata; all' incontro colui, il cui consenso si presume, può a suo arbitrio o adire o ripudiare l' eredità che gli viene denunciata.

§. CCXCV.

Fondamento della successione ab intestato.

Se dunque il padrone delle cose proprie può effettivamente volere, che quelle dopo la sua morte si trasferiscano in un altro (§. CCXCI.), non sembra esserci ragione alcuna, la quale persuada non doversi dare alla volontà presunta dal fine e dall' intenzione quell' istesso valore che si dà alla volontà espressa con certe determinate parole o segni (§. CCLXVIII.). Abbiamo poi di sopra già fatto conoscere che il fine e l' intenzione di quelli, che fanno degli acquisti, ed amministrano le robe loro, non

---

rato di cose egregie ha dimostrato, che nè la natura e l' indole della donazione, nè il dritto giustinianeo, nè il canonico, nè il germanico ricercano quell' accettazione fatta con parole, ed altri segni, ed ha solidamente confutato tutti gli argomenti, che si potevano opporre: tanto vero, che non debba recar meraviglia, se taluni, come soldati armati alla leggiera hanno voluto piuttosto inquietare un tal campo trincerato, che abbatterlo con regolare assalto.

è che le medesime dopo la morte di essi si abbiano come derelitte e cedano agli occupanti, ma che sieno utili e vantaggiose ai loro congiunti, cui vogliono bene, e della cui felicità si compiacciono (§. CCLXXXIV.). Quindi da ciò con ragione si deduce, che son chiamati alla successione in preferenza degli altri coloro, in grazia de' quali il defonto ha specialmente acquistato i suoi beni, e li ha serbati e custoditi con tanta diligenza e premura (a).

§. CCXCVI.

Assiomi circa la medesima.

Perchè però questo non è un dovere che va unito coll' obbligazione perfetta, e per conseguenza viene ad essere piuttosto una specie d'umanità, per cui si ha riguardo alle persone, ed ai gradi di parentela, e quindi sono in maggior considerazione i congiunti che gli estranei (§. CCXX.), perciò con

(a) Ciò è tanto vero, che nessuna cosa suole più affliggere, ed angustiare gli uomini, quanto se sappiano che dopo la loro morte i proprj beni debbano passare nelle mani di persone poco anzi niente da essi amate, e che già:

Stet domo capta cupidus superstes,
Imminens lethi spoliis, et ipsum
Computet ignem.

L' avido successor nell' occupata
Casa si aggiri, e tutto intento e fiso
Conti le spoglie che l' ambita altrui
Morte arrecogli, e tra i novelli arredi
Noti il cenere fin del focolare.

Ed è perciò molto vero quello, che preso dalla decima olimpiade di Pindaro si rapporta a proposito da Pufendorff *de jure nat. et gent.* 4. 11. 1.; cioè *che le ricchezze, le quali cadono in potere d'un padrone estraneo, sono molto odiose a colui che muore.*

ragione abbiamo stabilito, che i congiunti debbano escludere tutti gli estranei dalla successione, e che fra gli stessi congiunti i più prossimi debbon essere preferiti ai più rimoti; che finalmente i più prossimi della medesima linea e dell'istesso grado debbano essere insieme chiamati ed ammessi all'eredità (*a*).

§. CCXCVII.

Successione de' figli.

Se dunque fra gli stessi congiunti i più rimoti vengono esclusi dai più prossimi (§. CCXCVI.), e non può darsi che alcuno sia più prossimo ad un altro di quello che siano i figli ai loro genitori, debbono i figli essere preferiti ad ogni altro nell'eredità de' genitori, senza distinzione alcuna di sesso e di età (*b*). Che se in certi luoghi i maschi si pre-

---

(*a*) Imperocchè sebbene non sia sempre vero, che i congiunti sieno ai congiunti più cari degli estranei; che anzi qualche volta sembra essere anche molto rara la concordia tra fratelli; ciò non ostante, perchè se il defonto avesse avuto il medesimo sentimento, avrebbe potuto senza alcun ostacolo disporre della sua eredità, e lasciarla a chi più amava (§. CCXCI.); ma avendo egli voluto morire piuttosto senza una siffatta disposizione; perciò devesi credere, che il medesimo non abbia voluto privare de' suoi beni i congiunti, i quali quasi dallo stesso naturale amore vengono chiamati all'eredità. Del resto taluno si deve riputare più prossimo non solo in *riguardo al grado*, ma ancora in *riguardo alla linea*. Poichè, secondo osserva Aristotile *ad Nicomach. 8. 12.* il massimo amore cade sulla linea discendente, ed in mancanza di essa sull'ascendente, e finalmente mancando l'una e l'altra, sulla collaterale. Quindi i nostri nipoti benchè ci sian congiunti in secondo grado, sono più prossimi a noi che il nostro genitore: il nostro bisavo ci è più prossimo del nostro fratello, benchè quello ci sia congiunto in terzo grado.

(*b*) Se però la cosa non è divisibile in se stessa, egli è fuor di dubbio, che quella date le altre cose uguali debbasi lasciare al primogenito colla legge e condizione, che debbasi soddisfare agli altri fratelli (§. CCLXX.). E perchè siffatta cosa indivisibile è soprattutto l'impe-

feriscono alle femmine, i primogeniti ai secondogeniti, ciò, perchè tra gli uguali dà luogo alla divisione disuguale, deriva, come ognuno facilmente comprende, dalla legge civile o dal patto, o da altra disposizione (§. CCLXXI.), e perciò non è secondo il dritto di natura.

§. CCXCVIII.

Ordinariamente succedono al padrone i soli figli legittimi ; alla madre succedono anche gl' illegittimi.

Se dunque i figli nell' eredità de' genitori con ragione vengono preferiti a tutti gli altri (§.CCXCVII.), e questo sembra dedursi dalla volontà presunta de' genitori (§. CCXCV.), ne siegue, che deve anche costar con certezza, che taluno sia tra il numero de' figli. Or ciò potendo appena esser certo in riguardo al padre, eccetto il caso d' un giusto ma-

---

ro o il regno, perciò i primogeniti sogliono avere su di esso una insigne prerogativa. Ottimamente dunque parla Ciro ai suoi figli presso Senofonte *Cyrop. 8. 8. 3.* : *mi resta a dichiarare ancora a chi io debba rimanere il regno, affinchè lasciato ciò risoluto non abbiate alcuno imbarazzo, alcuna inquietitudine. Io certamente, miei cari figli, amo entrambi con pari amore ; ma con tutto ciò voglio, che, come qualunque cosa richiede tempo e assuefazione, provegga perciò col consiglio gli affari e faccia l' officio di comandante quegli ch' è di maggior età, e che per una probabile ragione ha una maggior esperienza delle cose.* Sicchè sebbene i regnanti possano avere uguale amore verso i figli, nondimeno la stessa natura del regno ha sempre fatto si, che nell' impero i figli si fossero preferiti alle figlie, e tra i figli il primogenito al secondogenito, e a tutti gli altri minori ; tanto vero che Erodoto *lib. 7. p. 242.* sostiene *essersi ciò stabilito tra tutti gli uomini come per legge*, e gli antichi hanno detto che si agisce *contro il dritto delle genti, quante volte si faccia qualche cosa*, contro un tale stabilimento. Vid. Justin. *Hist. 12. 2. 24. 3. liv. 40. 9.*

trimonio, perciò si rileva, che succedono al padre soltanto i figli legittimi, anche postumi, non già gl' illegittimi, e bastardi, cioè procreati con qualche meretrice, ed alla madre tutti senza distinzione alcuna; sebbene non possa negarsi, che il padre abbia la facoltà di provvedere colla sua disposizione anche agl' illegittimi.

§. CCXCIX.

In che maniera succedono i nipoti insieme coi figli di primo grado?

Inoltre dalla stessa volontà de' genitori (§. CCXCV.) sembra potersi dedurre che la successione dei discendenti si estenda non solo ai figli di primo grado, ma ancora a quelli degli ulteriori gradi, e per conseguenza si debbono ammettere all' eredità non meno i nipoti e le nipoti, che i figli e le figlie, tanto se abbiano cessato di vivere i figli di primo grado, quanto se quelli concorrano insieme con questi: cosicchè sembra molto conforme all' equità naturale il dritto di rappresentanza, in virtù del quale i figli degli ulteriori gradi subentrano nel luogo de' genitori, e ricevono la porzione ad essi spettante (*a*).

(*a*) E questo è il fondamento della successione dei figli di primo grado *in capita*, e di quelli degli ulteriori gradi *in stirpes*. Che poi questa successione sia mólto conforme all' equità naturale, egli è manifesto dal perchè se tutti succedessero *in capita*, la condizione de' figli superstiti diverrebbe peggiore per la morte del fratello o della sorella, e migliore quella dei nipoti per la morte de' genitori, e quindi non vedrebbesi alcuna uguaglianza. Imperocchè se il padre possedessse cento docati, ed avesse quattro figli, in tal caso ciascuno di essi dovrebbe ricevere docati venticinque. Or suppongasi, che uno di questi quattro figli, sconvolto

§. CCC.

In che maniera succedono se sono soli?

Dalla medesima regola, cioè che tra molti congiunti i più prossimi si debbano preferire ai più rimoti (§. CCXCVI.) deriva che i nipoti, ancorchè sieno soli, debbono essere preferiti anche ai genitori dell' avo, sebbene più prossimi di grado, ed ai fratelli e sorelle del medesimo benchè di grado uguale. Imperocchè abbiamo di sopra già osservato (§. CCXCVI.), che taluno deve riputarsi più prossimo non tanto in riguardo al grado, ma soprattutto in riguardo alla linea. Del resto se in questo caso l' equità naturale chiami i nipoti all' avita eredità in *capita*, oppure in *stirpes*, non sembra molto difficile a comprendersi da quelle cose che abbiamo annotato nello scolio all' antecedente paragrafo (*a*).

---

l'ordine della natura, sia morto prima del padre, lasciando a costui sette nipoti. In questo caso se tutti questi succedessero *in capita*, ognuno verrebbe ad avere docati dieci, e così per la morte del fratello i tre figli di primo grado avrebbero perduto docati quarantacinque, ed i sette nipoti per la morte prematura del padre guadagnato altrettanto. Se dunque non si può assegnar ragione, per la quale la morte del fratello debba togliere ai fratelli ed alle sorelle qualche cosa dalla paterna eredità, ed aggiugnerla ai nipoti, neppur si può indicare qualche ragione, la quale autorizzi a potersi ammettere ugualmente *in capita* i figli ed i nipoti.

(*a*) Imperocchè neppure in questo caso si può assegnare una ragione per la quale a cagione della morte prematura dei genitori la condizione d' una stirpe debba migliorarsi, e quella dell' altra peggiorarsi. Il che dovrebbe certamente avvenire, quante volte i soli nipoti superstiti fossero ammessi *in capita*. Infatti suppongasi il caso, che chi ha cento docati abbia perduto quattro figli, ma che del primo sia superstite un nipote, del secondo due, del terzo tre, e del quarto quattro nipoti. Se fossero sopravvivuti i figli, ciascuno di essi avrebbe avuto cinque docati, e trasmesso altrettanto ai proprj figli. Or se, essendo essi premorti, i nipoti fossero chiamati a succedere *in capita*, ciascuno riceverebbe docati dieci, e per

§. CCCI.

Successione degli ascendenti.

Perchè alla mancante linea de' discendenti la più prossima è quella, in cui si descrive la serie degli ascendenti ossieno progenitori (§. CCXCVI.), perciò con ragione si deduce, che a costoro debbasi deferire in preferenza degli altri la luttuosa eredità dei figli (*a*); in tal guisa però che il più prossimo di grado escluda i più rimoti, e che quelli del medesimo grado vengano insieme ammessi: nè quì il dritto di natura ci suggerisce una giusta ragione, per cui fra più ascendenti del medesimo grado l'eredità dei figli debbasi dividere secondo le linee: tanto vero che queste ed altre simili cose sembrino doversi decidere piuttosto mediante il dritto civile.

---

conseguenza un nipote del primo figlio perderebbe quindici docati, i due del secondo, cinque; all' incontro i tre del terzo guadagnerebbero docati cinque, ed i rimanenti quattro del quarto docati quindici. Or essendo ciò un assurdo, è anche assurdo, che i nipoti in questo caso debbano succedere *in capita*.

(*a*) Ciò sembra tanto conforme alla retta ragione, che sebbene la legge divina prima di ogni altro chiami alla successione i figli, ed in mancanza di questi le figlie; indi i fratelli, e poi gli zii, e par che non abbia alcuno riguardo ai genitori *Numer. 28. 8.*; ciò non ostante Filone *de vita Mosis lib. III. p. 689.* ci avverte doversi ciò supplire e farlo derivare dalla retta ragione: *imperocchè*, egli dice, *sarebbe cosa da stolto il credere, che debba concedersi al zio l'eredità del figlio del fratello come congiunto al padre, e togliersi poi allo stesso padre. Ma perchè la legge di natura prescrive che i figli succedono ai genitori, non già i genitori ai figli* (ove Filone indubitatamente prende il dritto di natura per l'ordine di natura), *perciò si è questo taciuto dalla legge divina come di cattivo augurio, e contrario ai voti paterni, affinchè non sembrasse che i genitori volessero ritrarre lucro dalle immature morti de' loro figli, e dall' inconsolabile lutto; indirettamente però ha chiamato i medesimi a quel dritto, che concede ai zii, ad oggetto di conservare il decoro, e far rimanere i beni nella famiglia.* Nè discorrono altrimenti i Talmudisti, la cui dottrina riguardante la successione degli ascendenti è stata accuratamente spiegata da Seldeno *de success. in bona def. ad leges Hebr. cap. 12.*

§. CCCII.

Successione de' collaterali.

Finalmente dalla medesima regola da noi più volte citata (§. CCXCVI.) segue , 1.° che mancando anche gli ascendenti sembra che i più prossimi alla successione debban esser quelli della linea obbliqua o collaterale che sono i più prossimi di grado al defonto ; 2.° che non v' ha ragione , , per cui debba aver luogo tra collaterali il dritto di rappresentanza (*a*) , e molto meno pone divario fra essi o la duplicità del vincolo , o l' origine de' beni di colui , al quale succedono ; 3.° che essendo molti collaterali eredi del medesimo grado , anche in questo caso debbon dividersi ugualmente fra loro l' eredità; nè importa punto in quale generazione sieno congiunti al defonto , mentre era nell' arbitrio di costui l' istituire erede un altro , quante volte non avesse voluto lasciare le sue robe ai congiunti più rimoti.

(*a*) Imperocchè se la successione in preferenza degli altri si deve a coloro , in grazia de' quali il defonto ha principalmente acquistato i suoi beni , e li ha conservati con tanta cura e sollecitudine (§. CCXV.); se anche l' esperienza c' insegna , che se l' amore verso i discendenti più rimoti non suol essere più veemente , almeno non è minore di quello verso i più prossimi ; pare che con ragione si deduca , che gli avi pretendano non doversi detrarre ai nipoti niente di ciò che dovevasi ai loro genitori , e per conseguenza in forza della loro presunta volontà debbono i nipoti succedere nei dritti de' genitori di essi. All' incontro la stessa esperienza insegna , che l' amore nella linea collaterale decresce quasi in ciascun grado , e perciò non siegue , che e. g. il figlio del fratello sia presso il zio nello stesso luogo del fratello. Quindi non vi è alcuna ragione , che possa persuadere che anche i figli dei fratelli debbano insieme con gli stessi fratelli concorrere nell' eredità.

§. CCCIII.

Molte cose toccanti questa materia rimangono in arbitrio de' legislatori.

E fin a questo termine la successione dei congiunti vien riconosciuta dalla retta ragione. Perchè però ognuno facilmente comprende, che tutte queste cose riguardano piuttosto il dritto di natura permissivo, che precettivo, perciò nessuno potrà negare, che molte cose vengono quì permesse ai legislatori, affinchè i medesimi possano stabilire quello che debba farsi in diversi casi dubbiosi, e adattare le loro leggi al fine ed al vantaggio della repubblica (§. XVIII.). E quindi è facile a comprendersi la ragione, per la quale i legislatori vogliono che si provegga eziandio al conjuge sopravvivente, e per cui quasi in nessun altro punto di dritto, quanto in questo delle successioni intestate, sono tra loro così discrepanti le leggi, e gli statuti delle diverse provincie, anzi anche de' municipj, vale a dire delle medesime città.

§. CCCIV.

Si danno essi degli eredi necessarj?

E perchè tutto questo dritto di succedere deriva dalla volontà presunta (§. CCLXXXV.), ed all' incontro colui, il cui consenso si presume, può a suo arbitrio o adire o ripudiare l' eredità (§. CCXCIV.), perciò vede ognuno, che il dritto di natura non conosce eredi necessarj (*a*), e per con-

---

(*a*) E ciò anche si dimostra dal perchè la retta ragione ignora assolutamente il motivo, per cui i giureconsulti romani chiamarono alcu-

seguenza nessuno *ipso jure* è erede *ab intestato*, ma diviene tale mediante il consenso espresso o per mezzo delle parole, o de' fatti.

§. CCCV.

In che maniera l' erede succede nei dritti e nelle obbligazioni del defonto?

Del resto ove taluno ha una volta stabilito di succedere ad un altro, egli è molto giusto, che succedendo nel luogo di costui si reputi di essergli succeduto benanche nei dritti e ne' pesi (§. CCLXVII.). Da ciò siegue, che l' erede o che succeda in forza della vera disposizione del defonto, o della volontà presunta di esso, acquista tutti quei dritti del medesimo, che non sono rimasti estinti colla morte, e perciò non deve lagnarsi, se venga egli obbligato a soddisfare, per quanto comportano i beni, le di lui obbligazioni (*a*).

---

ni eredi *necessarj*, altri *suoi e necessarj*, ed altri *volontarj ed estranei*. Imperocchè prima d' ogni altro siffatta qualità e differenza di eredi riguarda specialmente gli eredi testamentarj, i quali abbiamo già detto non riconoscersi dal dritto di natura (§. CCLXXXVII.), perchè nessun servo come erede necessario succede *ab intestato*. Inoltre il testamento presso i Romani era come una legge privata, e stimavasi che il testatore poteva dar legge ai suoi, cioè ai servi, ed ai figli, la gloria de' quali consisteva per così dire nell' ubbidienza, non già agli estranei non soggetti alla potestà del testatore. Quindi chiamavano i primi eredi *necessarj*, ed i secondi *volontarj* (*Elem. sec. ord. Instit.* §. 585.). Se dunque il dritto di natura ignora tutte queste cose, egli è certo anzi certissimo, che neppur conosca tale differenza di eredi.

(*a*) Non è dunque l' erede tenuto *in solidum*, cioè non è obbligato a soddisfare tutti i pesi del defonto. Imperocchè se l' erede pel solo motivo di avere acquistati i beni del defonto deve soddisfare a quello, che il medesimo dovea per effetto di compra o di affitto, e ad estinguere ogni altro di lui debito, egli è evidente non potersi dar ragione, per la qua-

CAPITOLO XII.

DEI DRITTI, E DEI DOVERI, CHE DERIVANO DAL DOMINIO.

§. CCCVI.

Triplice effetto del dominio.

Il dominio è il dritto di poter escludere tutti gli altri dall' uso di qualche cosa (§. CCXLI.). Or mentre noi escludiamo gli altri dall' uso della cosa, veniamo ad indicare, che noi soli abbiamo il dritto di servirci della medesima. Da ciò deriva il primo effetto del dominio, *la libera disposizione* della cosa propria, cioè la facoltà di applicare la cosa a qualunque uso, anzi di farne anche abuso, e di alienarla a nostro arbitrio. Inoltre qualora possiamo escludere gli altri dall' uso di qualche cosa, noi riteniamo la medesima con siffatta intenzione, e perciò tra gli effetti del dominio si annovera benanche il *possesso*. Finalmente anche allora noi escludiamo gli altri dall' uso della cosa nostra, quando ripetiamo la medesima da un altro posseduta; e perchè il ripetere la cosa propria da un altro posseduta è lo stesso che *rivendicarla*, perciò segue che tra i nobilissimi effetti del dominio debbasi anche annoverare il dritto di *rivendicare* dalle mani di chicchesia la cosa nostra (*a*).

---

le l' erede sia tenuto di soddisfare piucchè non comportano le forze dell' eredità. Oltracciò quel rigore del dritto romano, mercè il quale l' erede succede in tutte le obbligazioni del defonto, poggia sulla finzione, cioè che l' erede si reputi l' istessa persona del defonto. *l.* 22. *D. usucap. l.* 14. *C. de usufr. Novell.* 48. *praef. Ant.* Dadin. Alteferra *de fiction. jur. tract. l. cap.* 20. *p.* 48. Quale finzione ignorandosi dal dritto di natura, è manifesto che non si conosca dallo stesso neppur quello, che ne deriva.

(*a*) Tutti questi effetti del dominio sono riconosciuti dal dritto romano. Imperocchè quello che il giureconsulto Cajo *l.* 2. *D. si a par.*

§. CCCVII.

Quindi il padrone ha la facoltà di percepire tutto l'utile che deriva dalla cosa propria.

Se dunque colui, il quale ha la *libera disposizione* delle cose proprie, ha il dritto di adoperarle a qualunque uso (§. CCCVI.), ne siegue, che può egli percepire tutto l'utile, che deriva non solo dalla sostanza di esse, ma ancora dalle accessioni, e dagli accrescimenti per quanto i medesimi si possono acquistare dal padrone (§. CCL.), e per conseguenza non solamente può far suoi i frutti, ma benanche o consumarli o comunicarli con gli altri, o con qualunque titolo trasferirli in altri qualunque sieno. Che anzi accadendo spesso che i frutti vengono più copiosi, e gli annuali proventi si accrescono mediante un' ingegnosa diligenza, ed una cultura più esatta, può perciò il padrone senza ostacolo alcuno cambiare la faccia della cosa propria, e renderla in questa guisa più utile (*a*), purchè con ciò non venga ad alterare ad un altro il proprio dritto.

---

quis. man. scrive, cioè *che sia cosa ingiusta, che gli uomini ingenui non abbiano la libera alienazione delle cose loro*, ciò riguarda *la libera disposizione*. Così Paolo *l. 3. §. D. de adqu. vel amit. posses.* anche dal dritto di possedere che compete al solo padrone viene a dedurre, *che più persone non possono assieme possedere la cosa medesima*, in solidum, *e che sia contro la natura, che mentre io posseggo una cosa, anche tu sembri possederla; che anzi siccome non può stare insieme presso due persone il medesimo possesso, così tu non puoi stare in quel luogo medesimo, in cui io sto, oppure non puoi sedere ove io seggo.* In quanto alla *revindica della cosa* come quella ch' è la principale azione, che deriva dal dominio, il tutto è noto e risaputissimo. Quindi con ragione si annovera tra i *temi paradossi* il seguente, cioè che il padrone d' una trave benchè n' abbia il dritto nascente dal dominio, pure allorchè essa è messa in opera non può rivendicarla §. 28. *Inst. de rer. divis.*

(*a*) Che una tale facoltà competa al solo padrone, può servire di argomento per dimostrarlo il dritto dell' usufruttuario, dell' usuario, del

§. CCCVIII.

Egli ha benanche la facoltà di distruggere e corrompere la cosa propria.

E perchè compete al padrone anche la facoltà di abusare della cosa propria, cioè di poterla consumare coll' uso, o di distruggere la medesima, e il frutto di essa, *Donat. ad Terent. Andr. prolog. v.* 5. perciò siegue, che il padrone può non solamente distruggere la cosa soggetta al suo dominio, ma ancora corromperla, purchè ciò non si faccia coll' intenzione, che un altro ne senta danno (*a*). Imperocchè sebbene siffatta corruzione delle cose nostre, le quali potrebbero essere agli altri utili, e vantaggiose, sia opposta all' amore d' umanità, ed offenda l' altrui dritto imperfetto (§. CCXVII.), non offende però la giustizia espletrice colui, il quale facendo uso del suo dritto, abusa delle cose proprie, o senza alcuna urgente necessità le corrompe.

---

comodatario, e del conduttore, il quale dritto perchè si esercita non già in una cosa propria, ma bensì aliena, perciò non racchiude nel suo concetto siffatta facoltà di cambiare a capriccio la cosa, quantunque ognuno di essi goda del dritto di percepire i frutti. Può dunque il padrone aver comune con gli altri la facoltà di percepire i frutti, ma la facoltà di cambiare e. g. la faccia del fondo è propria del solo padrone, nè può arrogarsela l' usufruttuario, il comodatario, o il conduttore se non col permesso del padrone.

(*a*) Imperocchè colui che corrompe la cosa propria coll' idea, che un altro ne soffra danno, esso viene a far ciò coll' intenzione di offenderlo, e seguendone l' evento effettivamente l' offende. Se dunque chi offende un altro, viola il primo ed assoluto precetto del dritto di natura (§. LXVIII.), ne siegue che agiscà anche contro il dritto di natura colui, il quale corrompe le cose proprie, affinchè un altro ne venga danneggiato. Ed a questo proposito si rapporta il delitto di quel padrone, il quale avvelena i fiori del suo giardino, affinchè con ciò morissero le api del vicino. Quintil. *Declan.* 13.

§. CCCIX.

Come pure quella di alienarla.

Perchè finalmente la libera facoltà di disporre, che abbiamo detto competere al padrone, racchiude in se anche il dritto di alienare (§. CCCVI.), egli è perciò facile a comprendersi, che il padrone può spogliarsi del proprio dominio, e sotto qualunque condizione trasferirlo in un altro tanto nel tempo futuro che nel presente, e concedere altrui qualsivoglia comodo, anzi qualunque dritto sulla cosa propria, e per conseguenza può a suo arbitrio costituire a favore di alcuno il dominio utile, l' usufrutto, l' ipoteca, il pegno, purchè non gli faccia ostacolo nè la legge, nè il patto, nè altra più ferma disposizione.

§. CCCX.

Il medesimo ha eziandio la facoltà di prendere e ritenere il possesso.

E perchè anche il possesso si annovera tra gli effetti del dominio (§. CCCVI.), perciò facilmente si vede, che il padrone può non solo prendere il possesso della cosa sua, ma benanche contro chicchesia difenderlo, e perciò anche respignere la forza colla forza. Nè importa per altro, se alcuno possegga egli stesso, o per mezzo d' un altro : anzi il possesso una volta acquistato può senza dubbio ritenersi anche col solo animo da un assente, purchè un altro non siasi ancora di quello impadronito (*a*).

(*a*) Imperocchè il possesso è la detenzione della cosa, dal cui uso abbiamo stabilito escludere ogni altro (§. CCXXXI.). Per quanto tem-

§. CCCXI.

E finalmente il dritto di rivendicarla.

E finalmente tra gli effetti del dominio si annovera anche il dritto di *revindica* (§. CCCVI.), perciò siegue che possiamo far uso di questo nostro dritto contro qualunque possessore della cosa nostra, nè, per quello riguarda la restituzione di essa, importa punto, se quegli ritenga la medesima con buona o mala fede, ed anche se il medesimo ci sia noto o ignoto, perchè da noi non si domanda ciò che ci appartiene per qualche fatto antecedente, ma si ripete la cosa nostra in forza del dritto, che rappresentiamo in essa. Inoltre perchè il rivendicare e ripetere la cosa propria non è lo stesso che comprarla di bel nuovo, egli è chiaro, che il padrone, che rivendica la cosa sua, non è tenuto di restituire il prezzo, sebbene l'equità non permetta, che esso divenga più ricco col danno altrui (§. CCLVII.), e ricusi di pagare le spese necessarie ed utili fatte dal possessore nella di lui cosa (*a*).

---

po adunque abbiamo risoluto di escludere gli altri dall' uso della cosa, per tanto tempo noi non l' abbiamo tenuta come derelitta (§. CCXLI.). Dunque una siffatta cosa non può dirsi di nessuno, nè peranco compete ad alcuno il dritto di occuparla. Quella cosa poi, che nessuno ha dritto di occuparla, si può indubitatamente possedere da un assente anche col solo animo.

(*a*) A questo si rapportano senza dubbio anche quelle spese, senza di cui neppure lo stesso padrone avrebbe ricuperata la cosa sua dalle mani dei rapitori, specialmente se il possessore l' ha ricuperata coll' idea di restituirla al padrone. Così Pufendorff nel suo trattato del dritto di natura e delle genti 4. 12. 13. In questo luogo Erzio riferisce un elegante esempio ricavato da Famiano strada *Decad. I. de bell. belg. lib. 7. ad ann.* 1572. Imperocchè avendo alcuni mercadanti di Anversa comprate alcune merci preziosissime del valore di più di cento mila docati rubate

§. CCCXII.

Fino a qual termine il padrone può rivendicare le accessioni, ed i frutti della cosa sua?

Se dunque quegli, nel cui dominio trovasi la cosa, con ragione può rivendicarsi anche le accessioni, e tutti i frutti che da quella derivano (§. CCCVIII.), non senza motivo si cerca sapere, se il possessore di buona fede sia tenuto di restituire al padrone che rivendica la cosa sua tutte le accessioni, e tutti i frutti ritratti dalla cosa aliena, ed anche tutto il lucro. Noi così brevemente risolviamo questo punto. Colui, il quale in buona fede e con giusto titolo possiede una cosa, finchè non si sa il vero padrone, gode della facoltà di escludere tutti dall' uso della cosa da lui posseduta. Chi gode all' incontro di tale facoltà, stà invece del padrone (§. CCXXX.), e per conseguenza gode indubitatamente di tutti que' dritti, che godrebbe lo stesso padrone. Ma ciò non ostante perchè chi possiede di buona fede la cosa altrui non è il vero padrone, perciò non vi è ragione, per cui debba farsi più ricco col danno del vero padrone, siccome all'incontro non v' è ragione, per la quale il padrone possa rivendicarsi i frutti non esistenti, che non sono stati prodotti mediante la sua cura ed industria (*a*).

---

da un soldato spagnuolo nella città di Malines coll' aver prima pagato il prezzo di ventimila docati, i padroni le riebbero dopo la restituzione di questa somma, perchè non le avrebbero ricuperate con minore dispendio, anche se avessero voluto sperimentare per via giuridica i loro dritti.

(*a*) Imperocchè l' accessione naturale, del cui dominio non costa, si reputa come cosa di nessuno (§. CCLI.), e perciò cede all' occupante. Se dunque i frutti sonosi occupati dal possessore di buona fede, il quale li ha prodotti ponendo in attività ogni sua cura ed industria,

§. CCCXIII.

Le accessioni ed i frutti si debbono al padrone.

Se dunque nè l' uno nè l' altro deve farsi più ricco coll' altrui danno (§. CCCXII.), ne siegue, che si debbono restituire al padrone, che rivendica la cosa sua, anche le accessioni, come quelle delle quali già si sa il padrone, e perciò il medesimo con ragione può dimandare (*a*) anche i frutti esistenti e pendenti, dedotte però prima le spese erogate per essi, perchè il padrone diverrebbe più ricco col danno del possessore di buona fede, se rivendicasse quei frutti, pei quali non si ha presa alcuna cura.

---

non v' è ragione, per cui debbansi a lui togliere cotesti frutti. E quindi non fuor di proposito il dritto giustinianeo stabilisce la seguente legge; cioè *che per una naturale ragione è piaciuto che per la cultura e cura sieno del possessore di buona fede i frutti, i quali ha egli percepito* §. 35. *Inst. de rer. divis.* Nè è diversa la ragione, per cui al medesimo si attribuiscono i frutti civili. Infatti, e perchè mentre questi frutti si sono percepiti, non si sapeva il vero padrone di essi, e perchè il padrone della cosa, dalla quale si ricavarono, non ebbe alcuna cura de' medesimi, perciò con ragione anche s' appartengono al possessore di buona fede, fino a che non sopravvenga il vero padrone.

(*a*) Grozio *de jure belli et pac.*, 2. 8. 23. concede ciò, ma solamente per quello che riguarda i frutti naturali. Ma siccome anche i frutti industriali sono un' accessione del fondo, e tale, che di essa si conosce abbastanza il padrone; così non si può escogitare una ragione, per la quale il possessore di buona fede possa farli suoi. Il padrone però non può in alcuna maniera ricusare di restituire le spese, perchè altrimenti dimanderebbe i frutti, che non sono stati prodotti dalla sua cura ed industria (§. CCCXII.). Per cui gli Ebrei con un parlare proverbiale notarono come uomo *duro e scortese colui che mieta ove non ha seminato, e raccolga ove non ha sparsa alcuna semenza. Matth.* 25. 24. *Luc.* 19. 21.

§. CCCXIV.

I frutti percepiti e consumati si devono al possessore di buona fede.

E perchè l' accessione naturale del cui padrone non costa, come cosa di nessuno cede all' occupante, nè si deve altrimenti dire in riguardo ai frutti civili (§. CCCXII.); perciò siegue che i frutti percepiti con ragione si debbono al possessore di buona fede, il quale ha prestata tutta la diligenza e la cultura per la percezione di essi, purchè non sia con quelli divenuto più ricco (§. CCXII.) (*a*).

§. CCCXV.

Il possessore di buona fede è egli tenuto di prestare l' estimazione della cosa consumata, distrutta o alienata?

Dalle medesime regole, cioè che il possessore di buona fede sta invece del padrone, e che il medesimo non debba farsi più ricco col danno altrui

---

(*a*) I giureconsulti seguono un siffatto principio nella petizione dell' eredità *l. 25. §. 11. et §. 15. l. 36. §. 4. l. 40. §. 1. De de hered. petit.* All' incontro nella revindica di qualche cosa concedono senza distinzione alcuna i frutti percepiti al possessore di buona fede, e credono che non debba punto importare, se il medesimo con tali frutti siasi o no fatto più ricco. *l. 4. §. 2. D. fin. regund. l. 48. pr. D. de adqu. rer. dom.* Ma la ragione di tal divario è tutta civile, nè può derivare dalla retta ragione. Imperocchè si dice che il prezzo succede in luogo della cosa nella petizione dell' eredità, essendo quella come un giudizio universale, e non già ne' giudizj singolari, qual è appunto la revindica della cosa. Ma il dritto di natura non fa tali distinzioni, e per conseguenza è cosa molto giusta che i frutti percepiti, mediante i quali taluno si è fatto più ricco, si restituiscano indistintamente al vero padrone. Strikio *Us. mod. Digest. 6. 1. 12.* attesta che così si pratica oggi anche nel foro.

(§. CCCXII.) si deduce, che se egli di buona fede ha consumata la cosa, non debb'essere obbligato di restituirla al padrone ugualmente che non è tenuto alla restituzion della cosa medesima se questa per casualità sia perita presso di lui; è tenuto però il medesimo di restituirla, o rifarne il padrone, quante volte l'abbia acquistata senza sborso alcuno, o col minimo prezzo, e quindi al più caro prezzo venduta, perchè volendosi ritenere per se il guadagno, diverrebbe in questa maniera più ricco coll'altrui danno: all'incontro cessa una tale obbligazione, ogni volta che il padrone ha ottenuto da altri il prezzo della cosa sua, primieramente, perchè sebbene in tal caso il possessore di buona fede sia divenuto più ricco, pure non lo è divenuto col danno del padrone; secondariamente, perchè il padrone deve aver premura di scansare il danno, e non già di far guadagno.

§. CCCXVI.

Che cosa è egli tenuto di restituire il possessore di mala fede?

E perchè le cose fin quì dette riguardano solamente il possessore di buona fede; ed all'incontro il possessore di mala fede non sta invece del padrone, nè può servirsi del pretesto, che ad esso non costa del vero padrone, e per conseguenza vengono a cessare tutte le ragioni, per cui possa il medesimo far qualche lucro sulla cosa altrui, o su i frutti di essa; perciò è manifesto, che il possessore di mala fede sia assolutamente tenuto di restituire non solo le cose esistenti, ma ancora la valu-

tazione del giusto prezzo delle cose consumate ed alienate, e molto più di tutti i frutti, i quali ha egli o percepiti, o almeno poteva percepire, e nello stesso tempo di soffrire a suo danno qualunque caso fortuito (*a*).

§. CCCXVII.

Qualche volta gli effetti del dominio vengono ristretti dalle leggi civili.

E questi sono i dritti, i quali come da loro stessi derivano dal dominio delle cose. E perchè è proprio del dritto civile l' adattare le azioni indifferenti alla salvezza di ciascun popolo e repubblica (§. XVIII.), e per lo più importa alla repubblica, che nessuno faccia abuso della cosa propria §. *Inst. de his. qui sui vel alieni jur. sunt*; perciò non è da maravigliarsi, se il dominio venga qualche volta ristretto, e limitato da coloro, che preseggono alle città, e per conseguenza qualche volta si toglie totalmente al padrone la libera disposizione delle cose loro, qualche volta il dritto di prenderne possesso, e qualche volta il dritto di riven-

---

(*a*) Imperocchè sebbene il caso fortuito ordinariamente non venga imputato ad alcuno (§. CVI.), questa regola però non ha luogo, quante volte è dipeso dall' agente l' essere tal caso avvenuto (*ibid.*), perchè allora non è il solo caso, ma vi è nello stesso tempo la colpa. Ora il possessore di mala fede poteva e doveva restituire la cosa sua al padrone, e se avesse ciò egli fatto, si sarebbe industriato dal canto suo, affinchè la cosa non fosse perita presso di lui. Perciò esso è tenuto di soffrire anche il caso. Quindi i giureconsulti ben dicono, che il predone, ed il ladro debbono soffrire il caso, *perchè sono sempre morosi*, *quia semper in mora sint. l. 8. §. 1. D. de condict. furt.*

dicarle, oppure si concedono dai medesimi tali dritti con qualche restrizione (*a*).

§. CCCXVIII.

Qualche volta si restringono per mezzo de' patti, e delle disposizioni dei primi padroni.

Se anche il padrone può disporre delle cose sue tanto tra vivi, che per causa di morte (§. CCLXVIII.) ed in tal caso si trasmette in un altro soltanto quello, che chi aliena, ha voluto trasmettere (§. CCLXXIX), egli è chiaro che anche per effetto del patto e della disposizione del primo padrone si possano restringere gli effetti del dominio (*b*), ed

---

(*a*) Così noi vediamo, che le leggi civili tolgono *la libera disposizione delle cose proprie* ai pupilli, ai furiosi, ai prodighi, ed ai minori. Le medesime non permettono che il legatario prenda possesso della cosa legata sebbene sia padrone della medesima, e concedono all'erede l'azione dell'interdetto: *quod legatorum tot. tit. D. quod legat.* contro colui, il quale a suo arbitrio se n'è impossessato. Finalmente è cosa risaputa, che quegli, le cui travi sono state unite insieme da un altro, sebbene non perda il dominio della materia, non può però secondo le leggi delle dodici tavole *§. 29. Inst. de rer. divis. l. 7. D. de adqu. rer. dom.* rivendicar le travi unite. Tanto vero, che non vi è effetto del dominio, che le leggi civili rimangono sempre ed in ogni luogo salvo ed intero, ogni volta che tutt'altro richiegga la salvezza della repubblica, quale salvezza con ragione si considera dai sommi imperanti come legge suprema in quelle cose, che riguardano il dritto di natura permissivo. Imperocchè potendo ciascuno rinunciare a quelle cose, che gli vengono concedute dal dritto permissivo (§. XIII.), alle medesime ha potuto rinunciare anche il popolo, che si è coalizzalato in città, ed a quelle ci ha effettivamente rinunciato, quando sottomise la sua volontà alle leggi della somma potestà.

(*b*) Così qualche volta per effetto della disposizione del primo padrone viene ristretto, e molto limitato il dritto di percepire tutto l'utile dalla cosa propria, se su di essa si costituisce in beneficio altrui l'usufrutto, la servitù, e l'anticresi, cioè *il dritto di godere a godere* (§. CCLXXXII.). Talvolta si toglie al padrone la libertà di disporre, di

allora il possessore non può arrogarsi più di quello, che ha ricevuto dal primo padrone, purchè colui, in beneficio del quale si è fatta tale restrizione, non rinuncii spontaneamente al proprio dritto, o egli cessi totalmente di vivere, o finalmente per guista causa perda il suo dritto.

§. CCCXIX.

Nessuno deve a torto impedire al padrone l' uso della cosa sua, o recargli danno.

E fin quì abbiamo quanto basta favellato dei *dritti* che nascono dal dominio. Se dunque sono tra essi correlativi il *dritto* e l' *obbligazione*, e per conseguenza posto il dritto s' intende anche l' obbligazione (§. VII.), ne siegue, che quanti sono gli effetti del dominio in riguardo al padrone, altrettante sono le obbligazioni, che hanno gli altri verso il padrone. E perchè il padrone deve aver *libera* la disposizione delle cose sue (CCCVI.), perciò gli fanno *ingiuria* coloro, i quali lo impediscono nel disporre delle medesime o nel percepirne i frutti (*a*); ed all' incontro gli recan danno tutti

---

distruggere, e di alienare la cosa, qualora gli viene concesso soltanto il dominio utile (§. CCLXXIX.), oppure la cosa si sottoppone a fedecommesso, ec. Quindi dopo costituito l' usufrutto, si restringe anche il dritto di possedere, il quale per altro non si può negare al padrone; siccome conceduto ad alcuno il dominio utile, il padrone superiore o diretto non ha più nè il dritto di possedere la cosa, nè di rivendicarla, per quello però che riguarda il dominio utile.

(*a*) Imperocchè anche i giureconsulti romani chiamavano *ingiuria* non solamente qualunque contumelia altrui recata con parole o con fatti, ma benanche quel fatto, mediante il quale taluno proibisce un altro di servirsi della cosa pubblica, oppure sua, o si arroga una certa libera di-

quelli, che corrompono qualcheduna delle sue cose, i frutti e le accessioni di esse. E se colui, il quale non ha ribrezzo di alterare o corrompere ciò, che riguarda la felicità e perfezione d' un altro, certamente l' offende (§. LVXXII.); se all' incontro non si deve offendere alcuno (§. CLXXVIII), con ragione si deduce, che non si deve fare ingiuria ad un altro mercè un impedimento che si oppone alla di lui libera disposizione, nè recargli danno, e per conseguenza quante volte siasi fatta alcuna di queste cose, l' autore dell' ingiuria o del danno è tenuto non solo a risarcire il danno, ma ancora a subir la pena.

§. CCCXX.

Nè direttamente nè indirettamente alterare o disturbare il di lui possesso.

Dipoi perchè anche il *possesso* s' annovera tra gli effetti del dominio, o dritti del padrone (§.CCCVI.), perciò siegue che sia nostro dovere di concedere volontieri che ciascuno possegga pacificamente la cosa sua, senza togliergli contro sua voglia nè direttamente nè indirettamente il possesso di essa. Che se può provarsi, che alcuno abbia fatto una di sif-

---

sposizione sulla cosa aliena. Quindi in virtù della legge Cornelia è accusato coll' azione d' ingiuria colui, il quale colla forza è entrato nell' altrui casa *l. 5. pr. D. de injur.*; colui, che ha poibito un altro di pescare nel mare, o di tirare la rete, che i Greci chiamano *sagene*, o di lavare nel pubblico, o di sedere in un pubblico teatro, o non gli ha permesso di agire, di sedere, e conversare in qualunque altro luogo; e finalmente quegli, che ci ha impedito *di servirci della cosa nostra l. 13. §. 7. D. eod.*

fatte cose, egli come ledente è tenuto non solo di risarcire tutto il danno, ma ancora di subir la pena, che si ha meritata (§. CCXI.).

§. CCCXXI.

Si fa ciò direttamente per mezzo del furto, della rapina, e del discacciamento per forza.

Taluno può *direttamente* alterare ossia turbare il possesso altrui o per mezzo della violenza manifesta, o mediante un' involazione segreta. Quest' ultimo fatto si chiama *furto*; il primo, se viene commesso in una cosa mobile, dicesi *rapina*; se poi in una cosa immobile, *violenza*, o *discacciamento per forza*. Il furto dunque non è altro, che un' involazione segreta della cosa altrui fatta senza saputa e contro voglia del padrone a motivo di far lucro (*a*): la rapina è un' involazione violenta dell' altrui cosa mobile fatta contro voglia del padrone per fare guadagno; la violenza finalmente è l' altrui forzoso discacciamento dal possesso della casa immobile.

(*a*) Imperocchè se si toglie ad alcuno qualche cosa per fargli un affronto, ciò si chiama *ingiuria*; se poi ciò si fa per corrompere la medesima, dicesi *danno*. Così presso di Omero *Iliad. A. v.* 224. Minerva dice che Criseide venne rapita ad Achille *per farsi a costui un affronto*, *contumeliae causa*. Fu dunque un tal rapimento un' ingiuria, non un furto o rapina. Si dice di aver cagionato piuttosto un danno, che commesso un furto colui, il quale come dice Orazio *Serm. l.* 3. *v.* 116.

Teneros caules alieni infregerit horti,
. . . . degli orti altrui
I cavolini smazzichi. GARGALLO

Finalmente commise un vero furto Caco, del quale così dice Virgilio:

Quatuor a stabulis praestanti corpore tauros
Avertit, totidem forma superante juvencas,

§. CCCXXII.

Indirettamente per mezzo della frode.

Ma si può anche *indirettamente* turbare l' altrui possesso, quante volte taluno con parole e con fatti fraudolenti fa sì che un altro resti spogliato del suo possesso, e ciò noi chiamiamo *frode*. Se dunque anche in questa maniera alcuno può venire offeso; se nessuno deve fare ad un altro ciò che non vuole a se fatto (§. CLXXVII.), egli è evidente, che si rendono rei d' un delitto non inferiore a quello dei ladri o rapitori coloro, i quali con parole insidiatrici spogliano un altro delle cose proprie (*a*), oppure non si fanno scrupolo di tor via

---

Atque hos, ne qua forent pedibus vestigia rectis,
Cauda in speluncam tractos, versisque viarum
Indiciis, raptos saxo occultabat opaco. Virgil. Æn. 8. v. 207.

Caco ladron feroce e furioso
D' ogni misfatto, e d' ogni sceleranza
Ardito e frodolent' esecutore,
Quattro tori involonne e quattro vacche
Ch' eran fior dell' armento, e perchè l' orme
Indicio non ne dessero, a rovescio
Per la coda gli trasse, e nella grotta
Gli condusse e celogli.

Traduz. di ANNIBAL CARO.

Del resto sebbene gli antichi credessero potersi commettere un furto anche di cose immobili (Vid. *l. 38. D. de usurp. et usucap.* Gell. *Noct. Att. 11. 18.* Plin. *Hist. nat. 2. 68.* Gronov. *observ. l. 4. p. 42.*); pure siffatta nozione di tal vocabolo non è regolare, nè è stata ricevuta, e perciò con ragione ci asteniamo di farne uso.

(*a*) Imperocchè questi delitti convengono nel fine, mentre anche il ladro, il rapitore, ed il frodatore si prefiggono per iscopo lo spogliare gli altri delle cose proprie. Convengono nella causa impulsiva, per esempio, nel dolo malo. Convengono nell' effetto, mentre in tutti questi fatti un altro diviene più povero. Che anzi qualche volta il frodatore è anche peggiore del ladro, e del rapinatore, perchè sotto apparenza di amicizia

qualche cosa dall' altrui patrimonio col rimuoverne i termini, coll' uso di pesi e false misure, e con altre faudolente azioni di simil fatta.

§. CCCXXIII.

La cosa altrui si deve restituire al padrone.

L' ultimo dritto che compete al padrone sulla cosa sua cioè *il dritto di revindica* deve assolutamente produrre l' obbligazione di *restituire* la *cosa altrui* al vero *padrone*. Or da quest' obbligazione si deduce, che ognuno al quale anche senza sua colpa è pervenuta la cosa altrui, è tenuto di far diligenza, onde la medesima ritorni in poter del padrone (*a*), e perciò quella non si deve nascondere

---

inganna gli stessi amici, e per conseguenza è più facile il guardarci da lui, che dal ladro e dal rapinatore. Ottimamente dunque tali delitti sono congiunti dall' impareggiabile maestro de' costumi Euripide *in Helena*, mentre così dice: *Iddio odia la violenza, e comanda che ognuno possegga quanto si ha procacciato colla sua fatica, e non viva di rapine e ruberie. Si deve abborrire l' ingiusta e turpe opulenza.* Nessuno potrà negare che a tale ingiusta e turpe opulenza si rapporta tutto quello, che taluno ha sottratto agli altri con frode ed inganno.

(*a*) Nulladimeno anche quest' obbligazione di restituire la cosa al vero padrone, non sempre può aver luogo, mentre talune volte la stessa *retta ragione* ci dissuade siffatta obbligazione, ed altre volte *le leggi civili* liberano il possessore dall' obbligazione di restituirla. L' esempio della prima eccezione ci vien dato dal furioso, che richiede la spada da lui depositata, di cui parlano Seneca *de benefi. 4. 10.* e Cicerone *de offic. l. 10. 3. 25.* Simili esempj vengono rapportati da Ambrogio *de offic. 1. ult.* Alla seconda eccezione si riferisce l' *usucapione* e la *prescrizione*. Che poi il dritto di natura non le riconosca, egli è piucchè certo. Imperocchè il tempo, che solo consiste in una relazione, non può per sua natura nè dare nè togliere ad alcuno il dominio. E perchè di sopra abbiamo fatto conoscere che il dominio della cosa nostra non può passare altrimenti ad un altro, che per mezzo della tradizione, egli è chiaro che nessuno può acquistarlo senza l' opera del padrone, nè costui perderlo senza opera sua. Sicchè l' usucapione e la prescrizione traggono l' origine

e celare, ma pubblicamente indicarla; affinchè il padrone dopo aver fatto vedere i titoli del suo dominio possa ripeterla: *Deut.* 22. 1. *l.* 43. §. 4. *D. de furt.*, e molto più il possessore dev' esser pronto a restituirla, se l' istesso padrone va in cerca di essa, oppure pubblica la sua perdita per mezzo del banditore. Nell' uno e nell' altro caso però la stessa equità insinua primieramente che non si faccia tale restituzione a spese del possessore di buona fede, e secondariamente che costui non diventi più ricco per effetto della cosa altrui.

§. CCCXXIV.

Eccetto il caso, in cui non comparisce il vero padrone.

Del resto se non comparisca il vero padrone, che vada in traccia della cosa sua, questa si reputa esser di nessuno (§. CCXLI.), e per conseguenza con ragione cede al possessore di buona

---

dalle leggi civili, che le hanno introdotte pel pubblico bene *l.* 1. *D. de usurp. et usucap.* non solo, come dice Cicerone *pro Caecin. cap.* 26. *per togliersi ogni inquietudine, e pericolo di litigj: ut finis esset sollicitudinis et periculi litium*; ma ancora per istimolare gli uomini negligenti a rivendicare con maggior premura le cose proprie, qualora conoscessero essere migliore la condizione di quelli che sono accorti e vigilanti, che de' trascurati ed indolenti. Sebbene dunque Isocrate *in Archidam. p.* 234. abbia scritto con penna verace *che tutti debbon esser persuasi che mercè la prescrizione di lungo tempo non solo viene a confermarsi il possesso tanto privato che pubblico, ma benanche a tenersi il medesimo in luogo di patrimonio*; pure da ciò non siegue, che debba subito riputarsi come precetto del dritto naturale quello, di cui i più son persuasi. Questo intanto si è da noi avvertito, affinchè nessuno si faccia meraviglia, che nello spiegare la dottrina del dominio non abbiamo fatta alcuna menzione dell' usucapione e della prescrizione.

fede (§. *idem.*) (*a*). E sebbene coloro i quali credono di non avere altra incumbenza che di regolare coi consigli e con gli ammaestramenti le coscienze degli uomini, sogliano insinuare, che si dispensino ai poveri quelle cose, del cui dominio non costa, non però si potrà chiamare ingiusto colui, il quale facendo uso del suo dritto si determina di ritenere per se una tale cosa moralmente non soggetta a dominio (*). *Vid. Nic. Burgund. ad consul. Flandr. lib. II. num. 1.*

CAPITOLO XIII.

DEL COMMERCIO DELLE COSE SOTTOPOSTE A DOMINIO.

§. CCCXXV.

Per qual motivo incominciarono gli uomini ad aver bisogno di molte cose?

Dacchè si abbandonò la comunione negativa, e s'introdusse il dominio, gli uomini cominciarono ad appropriarsi le cose utili in guisa, che non fossero in appresso astretti a concederne l'uso ad alcu-

---

(*a*) Si aggiugne che il solo padrone gode del dritto di escludere gli altri dall' uso della cosa propria. Non comparendo dunque il padrone, nessun altro ha siffatta facoltà di escludere, e perciò il possessore di buona fede può senza ostacolo alcuno ritenere per se la cosa. Ma perchè in alcuni luoghi il popolo o il principe si appropria le cose non soggette a dominio, e che sono di qualche valore (§. CCXLII.), egli è chiaro che il possessore di buona fede in que' luoghi ove si è introdotto un tal costume, deve presentare ai governanti delle città le cose altrui, delle quali non si sa il padrone, ed attendere dai medesimi il *guiderdone*. *Grot. de jure belli et pac. 10. 11.*

(*) » Ma la morale cristiana ha delle ragioni sulla presuntiva vo-» lontà del padrone, perchè i beni da lui perduti cedano in opere di » pietà (*N. T.*).

no, e potessero ritenerle per se, ed applicarle ai proprj usi (§. CCXXXVI.). Da ciò dovette necessariamente seguire, che non tutti gli uomini possedessero le medesime facoltà, ma che altri abbondassero di alcune cose, delle quali altri avessero massimo bisogno, e per conseguenza avvenne che taluno si trovò nella necessità di supplire a quello, che gli mancava o coll'altrui ricchezza o coll'altrui opera. Anzi perchè non ogni terreno produce ogni cosa (*a*), la stessa necessità spinse gli uomini a con-

---

(*a*) A questo proposito si rapporta la seguente dotta osservazione di Virgilio *Georg. 1. v. 54.*

Hic segetes, illic veniunt felicius uvae:
Arborei foetus alibi, atque injussa virescunt
Gramina nonne vides croceos ut Tmolus odores,
India mittit ebur, molles sua thura sabaei?
At Chalybes nudi ferrum, virosaque Pontus
Continuo has leges aeternaque foedera certis
Imposuit natura locis, quo tempore primum
Deucalion vacuum lapides jactavit in orbem.

Gli stessi frutti
Non ogni terra noi produce. Questa
Di biade, e quella più feconda d' uva,
Di frutti un' altra, e qui verdeggian l' erbe
Non da comandamento uman costrette
Ma per se stesse. Or non veggiam di gruogo
La fronte ornato e 'l sen risplender Tmolo?
L'avorio bianco i neri Indj mandarne?
E i Sabei molli l' odorato incenso?
Nudi i Calibi 'l ferro, aver il Ponto
Velenoso i Castor, portar la palma
Delle cavalle Eliade l' Epiro?
Queste diè leggi, e questi patti eterni
Confermò la natura in certi luoghi,
Allor che prima col marito Pirro
Gettò nel nuovo mondo le dur' ossa
Della nostra comune antica madre.

Traduz. di BERNARDINO DANIELLO.

Alle quali cose sono conformi quelle che più diffusamente cantò lo stesso poeta *lib. Georg. v. 109.* e che furon osservate da Varrone *de re*

cedere agli altri quelle cose, di che essi abbondavano, e che colla loro arte ed opera aveano prodotto, e ad acquistar quelle, di cui eran privi. Facendo ciò si disse che istituirono fra loro il *commercio*.

§. CCCXXVI.

Necessità del commercio.

Invero se tutti gli uomini fossero animati dallo stesso impegno per la virtù, non vi sarebbe certamente ragione, per cui alcuno avesse a temere la povertà. Imperocchè chi mai allora esitar potrebbe di dare generosamente ai bisognosi quelle cose, delle quali egli abbonda? (§. CCXXI.) Ma perchè da gran tempo si è raffreddato l' amore di amicizia, e si vive in un secolo, in cui *virtus laudatur*, *et alget; si loda la virtude e non si pratica;* perciò si dovette inventare una specie di commercio, mediante la quale taluno non solamente dal dovere d' umanità e beneficenza, ma ancora dall' obbligazione perfetta fosse astretto a trasferire in noi il dominio delle cose utili, di cui abbiamo bisogno, e ad ajutarci colle proprie opere.

---

rustica 1. 13. da Ovidio *de arte am.* 4. *v.* 758. e specialmente da Seneca *Epist.* 87. il quale dopo aver riferito il citato passo di Virgilio nel libro secondo delle Georgiche soggiunge: *coteste cose sono state distribuite e sparse per le regioni della terra, affinchè si rendesse necessario tra gli uomini il commercio, quante volte taluno che ha bisogno, dimandasse qualche cosa da un altro.* Aristotile stabilisce la medesima origine riguardante il commercio. *Nicomach.* 5. 8. *Polit.* 1. 6.

§. CCCXXVII.

Il commercio non potè altrimenti introdursi, che per mezzo de' contratti.

Sicchè per *commercio* noi non intendiamo altro che la comunicazione delle cose e delle opere necessarie ed utili con coloro, che hanno bisogno di esse, derivata non dalla sola umanità e beneficenza, ma dall' obbligazione perfetta. Se dunque per mezzo del commercio o si prestano le opere, o si trasferisce il dominio, ed il possesso; ed all' incontro tale obbligazione non si deve estorquere ad alcuno senza saputa e contro sua voglia (§. CCCXX.), ne siegue che il commercio richiede il consenso di ambedue i commercianti. E perchè tale consenso di due in riguardo alla comunicazione delle cose necessarie e delle opere tra di loro nascente non dalla sola umanità, ma dall' obbligazione perfetta, suol chiamarsi *contratto*, perciò è facile a comprendersi, che i commercj non possono altrimenti esercitarsi, che per mezzo de' contratti (*a*).

(*a*) Molto a proposito fece la stessa osservazione Isocrate *Excerpt. ad vers. Callimach. p. 743. I patti*, egli dice, *hanno una forza sì grande, che la maggior parte delle cose tanto de' Greci, che dei Barbari si trattano per mezzo di patti, e delle convenzioni. Infatti mercè i patti ci ravviciniamo, ed esercitiamo i commercj. Per mezzo di essi si fanno i contratti scambievolmente tra noi: in forza de' medesimi si compongono non solamente le inimicizie private, ma benanche le comuni guerre. Di questo solo espediente come d' un bene comune non cessano di farne uso tutti gli uomini.*

§. CCCXXVIII.

Molti contratti suppongono il prezzo delle cose e delle opere.

Se dunque il commercio consiste nella comunicazione delle cose e delle opere necessarie con coloro, i quali hanno bisogno di esse; e tale comunicazione deriva non dalla sola umanità e beneficienza, ma dal dritto perfetto (§. CCCXXVII.), ne siegue che di rado può accadere, che taluno possa o voglia gratuitamente comunicare con gli altri le cose e le opere proprie, ma ognuno vuole piuttosto, che un altro gli dia quello, che a lui sembra l' altrettanto della cosa o dell' opera che con esso deve comunicare. Sicchè quelli, che vogliono comunicar tra loro le cose proprie o le opere, debbono indubitatamente paragonarle tra esse, e questo paragone non può altrimenti farsi, che con assegnare a ciascuna cosa o opera la quantità ossia il proprio valore, per cui viene ad osservarsi l' uguaglianza. E perchè siffatta quantità assegnata alle cose o alle opere, mediante la quale si può fare il paragone tra esse, è appunto il prezzo, perciò siegue che il commercio, e la maggior parte de' contratti non si possono intendere senza il prezzo delle cose (*a*).

(*a*) Quindi i Greci con molta eleganza chiamarono non meno i patti ed i contratti chè i commercj *συβολας*, *συμβολα*, *συμβολαια*, cioè *paragoni*, e *συμβολαια κοινωνικα*, *comune misura*. parole derivate *απο του συμβαλλειν*, cioè *dal paragonare o confrontare*. Imperocchè quelli, i quali debbono tra loro permutare le cose o le opere, le paragonano tra esse, mentre ciascuno assegna alla sua cosa o opera una certa quantità, ed in questa maniera ritrova la ragione o proporzione che quelle hanno tra esse. Così e. g. se fingiamo che la ragion dell' oro all' argento

§. CCCXXIX.

Il prezzo è o volgare o eminente.

Un tale paragone si fa o tra le cose e le opere, o si prende una certa comune misura, colla quale si paragonano tutte le altre cose ed opere. Se si fa la prima operazione, da essa nasce *il prezzo volgare*, che diamo a ciascuna cosa ed a ciascun' opera; se la seconda, siffatto prezzo si chiama *eminente*, perchè con esso come con una comune misura diamo il prezzo a tutte le cose che sono in commercio (*a*): tale comune misura presso di noi è il

---

sia come undici a uno, noi veniamo ad assegnare all' uno e all' altro metallo la quantità morale ossia il prezzo. Fatto ciò, è facilissimo il permutare tra essi cotesti metalli con osservarsi l' uguaglianza. Del resto diciamo che molti, non già tutti i contratti suppongono il prezzo. Imperocchè ve ne sono alcuni *gratuiti*, e perciò rettamente si dividono i contratti in *onerosi*, cioè quando è uguale l' obbligazione dall' una e dall' altra parte; *in benefici*, quando cioè taluno si obbliga a dover gratuitamente prestare o fare qualche cosa ad un altro; e finalmente *in aleatorj*, cioè che contengono pericolo, e son quelli, ne' quali domina in tal guisa la fortuna, che ciò che si dà ad un altro, esso viene a riceverlo or gratuitamente, ed ora a titolo onoroso.

(*a*) Quindi sensatamente Aristotile *Nicom. 1. 9.* chiama il danaro: *la comune misura, alla quale si rapporta ogni cosa, e colla quale tutte le cose si misurano.* Onde con ragione si dice, che col danaro è vendibile quanto trovasi in commercio. Soltanto merita riprensione quello che fanno gli uomini, cioè sogliono col danaro stimare e vendere anche quelle cose che non sono in commercio, come a dire la giustizia, la pudicizia, e la stessa coscienza. E questo stesso è quello, contro di cui si scagliano i poeti. Orazio *Serm. 2, 3. v. 94.* dice:

Omnis enim res
Virtus, fama, decus, divina, humanaque pulchris
Divitiis parent: quas qui construxerit, ille
Clarus erit, fortis, justus, sapiensve etiam et rex,
Et quidquid volet.

Poichè veggiamo onor, fama, virtude
Il divino e l' uman, tutto inchinarsi

danaro. Nell' uno e nell' altro prezzo poi è necessaria assolutamente l' uguaglianza della cosa o dell' opera, e del prezzo.

§. CCCXXX.

In che maniera si deve definire il prezzo volgare?

Che sul principio del mondo abbia avuto luogo tra gli uomini soltanto il prezzo volgare, egli è

Alle care dovizie, ed esser chiaro,
E forte, e giusto, e sapiente, e re
E quanto altro egli vuol che ne accatasta. GARGALLO.

E Properzio 3. 11. così parla;

Aurea nunc vere sunt saecula, plurimus auro
Venit honos, auro conciliatur amor,
Auro pulsa fides, auro venalia jura,
Aurum lex sequitur, mox sine lege pudor.

È desso veramente il secol d' oro!
Tutti gli onor s' acquistano coll' oro;
E chi ritrosa fu, per or si piega,
Caccia l' oro la fede, i dritti vende;
Taccion le leggi innanzi ad esso, e tosto
Senza freno il pudor vinto s' arrende.

Simili sentimenti si trovano di passo in passo presso Petronio *Satyr. cap. 137.* e ne' tempi più antichi presso Menandro, di cui ci è rimasto il seguente elegantissimo sentimento in riguardo al ricco.

Opta modo, quidquid volueris: omnia evenient.
Ager, domus, medici, suppellex argentea,
Amici, judices, testes dederis modo,
Quin et deos ipsos ministros facile habebis.

Comanda pur ciò che tu brami; è pronto
Tutto a' tuoi cenni, se dell' or sei largo:
Campi, palagi, medici, utensili
D' argento, amici, e giudici togati:
S' anco tu dessi testimonj all' uopo,
Avrai propizj i Numi a' voti tuoi.

manifesto dal perchè il prezzo eminente non si poteva fissare senza il consenso di più persone. Ma il prezzo volgare fu imposto da ciascuno a suo arbitrio alle proprie cose e opere. Perchè però ciò si fa coll' idea e col fine, onde ognuno possa procacciarsi quelle cose, che gli mancano (§. CCCXXV.), segue, che nel fissare il prezzo alle cose ed alle opere debbasi aver riguardo a coloro, dai quali vogliámo acquistare qualche cosa, e perciò si deve valutar tanto la cosa o l' opera nostra, quanto sia probabile, che i medesimi vogliano farne acquisto per siffatto prezzo (*a*).

§. CCCXXXI.

A quali circostanze si deve aver riguardo nel definire il prezzo?

Se dunque si debbono valutar tanto le cose e le opere nostre, quant' è probabile, che voglia farne acquisto un altro, dal quale noi vogliamo acquistar qualche cosa (§. CCCXXX.); egli è facile a comprendersi da ognuno, che il prezzo delle cose

---

(*a*) Imperocchè se supponiamo, che gli Arabi diano al loro incenso ed aromi un prezzo di tanto valore, che per una dramma di essi debba darsi cento tomoli di grano; nè essi per l' incenso e per gli aromi riceverebbero il grano, perchè non vi sarebbe alcuno, il quale volesse permutare il grano con una condizione tanto ingiusta ed iniqua; nè gli altri potrebbero provvedersi di aromi, e per conseguenza in questo modo verrebbesi ad impedire il commercio, per attivarsi il quale si è inventato il prezzo delle cose e delle opere. Se dunque tali debbono essere i mezzi, qual è il fine, ne siegue, che il prezzo debbasi definire in guisa, che il commercio possa esercitarsi tra gli uomini, e perciò nel fissare il medesimo è necessario che si tenga conto degli altri, dai quali anche noi vogliamo acquistare qualche cosa.

alle volte può divenir più caro per l'altrui necessità ed indigenza (*a*), ed alle volte per la rarità della cosa istessa: anzi si deve aver riguardo anche all'artifizio ossia manifattura, all'eccellenza dell'istessa cosa, alla fatica, alle spese occorse per la medesima, al pericolo da doversi subire per cagione di essa, e finalmente alla moltitudine o scarsezza di quelli, che hanno bisogno della cosa o dell'opera nostra, e ad altre circostanze della medesima specie.

§. CCCXXXII.

Cosa è prezzo di affezione?

Ci si può obbiettare, che gli uomini sogliono dare alle cose loro un prezzo eccessivo, o senza dubbio molto maggior di quello, con cui un altro voglia acquistarsele, sia che tali cose vengano stimate preziose, sia per la rarità, sia per qualche fatto insigne, che esse ci richiamano alla memoria. Ma perchè noi trattiamo dei doveri da osservarsi nel commercio, ed in questo ordinariamente non si ha ri-

---

(*a*) Egli è vero, che quelle cose, che sono assolutamente necessarie, non sempre hanno un prezzo alto, e ciò è ordinato dalla divina provvidenza, affinchè sieno da per tutto ovvie quelle cose, di cui abbiamo pressante bisogno, mentre quelle, che nè riguardano il corpo, nè la nostra natura le desidera, sono più difficili, e rare a potersi trovare, come saggiamente la discorre Vitruvio *Architect. 8. praef.* Ciò non ostante se la necessità è congiunta colla scarsezza e. g. se da per ogni dove v'è una grande scarsezza di vittovaglie, in tal caso la stessa esperienza c'insegna, che il prezzo di esse debba alterarsi e sempre più crescere. E quindi allora effettivamente accade ciò che dice Quintiliano *Declam. 12.: in magna inopia quidquid emi potest, vile est*, cioè *in una gran penuria qualunque prezzo si sborsa per la compra, è sempre tenue.* Un luminoso esempio di ciò si vide nell'Egitto in quella celebre carestia di sette anni. *Genes: 47. 14.*

guardo a tale prezzo, ma soltanto al risarcimento de' danni (§. CCXII.) (*a*), perciò si comprende facilmente il motivo, per cui questo prezzo non distrugge la regola nostra.

§. CCCXXXIII.

Per qual motivo si è inventato il prezzo eminente?

E perchè il commercio si è introdotto tra gli uomini, affinchè uno coll' abbondanza dell' altro o coll' opera del medesimo potesse supplire a quello, che gli mancava (§. CCXXIX.), ed anche il prezzo non si è inventato dagli uomini per altra cagione, che per osservarsi l' uguaglianza nella permuta delle cose e delle opere (§. CCCXXVIII.), perciò ha dovuto spesso accadere, che non sempre sovrabbondasse ad uno quello, che bisognava all' al-

---

(*a*) Imperocchè cotesta affezione è di tal natura, che non può passare in un altro, e perciò non può affatto indurre costui a voler fare acquisto di tal cosa con un prezzo maggiore pel motivo, che la medesima richiama alla memoria del possessore un certo che di giocondo, e dilettevole. Ciò però è soltanto ordinariamente vero. Del resto poi qualche volta accade che nel commercio anche si ha riguardo a questo prezzo 1.° se l' affezione della cosa è comune per l' autore o per l' artefice, dal quale è stata formata, o per l' insigne rarità, o per la bellezza della medesima. Quindi una statua di Fidia o un ben fatto quadro di Apelle o di Parrasio, che sembravano meritare l' affezione di tutti, si vendevano ad un prezzo sommo e maggior del prezzo ordinario e volgare. 2.° Se l' affezione dell' acquirente è maggior di quella del possessore e. g. se la cosa mia può notabilmente rendere migliore la cosa d' un altro, e perciò costui la desidera, e dice come colui, che così esclamò presso Orazio *Serm.* 2. 6.

O si angulus ille
Proximus accedat, qui nunc deformat agellum!

Oh mi si aggreghi il prossimo angoletto
Ch' ora deforma il campicello! GARGALLO.

tro; che uno non rifiutasse quello, che gli volesse dar l' altro; che finalmente il valore delle cose istesse, che gli uomini volessero permutar tra loro, fosse tanto instabile ed incerto, che l'uno o l'altro di essi dovesse assolutamente incorrere nel pericolo di ricever danno; che anzi talvolta le cose medesime da doversi permutare erano di mole sì grande che non si potevano comodamente trasportare in luoghi lontani, nè ben custodirsi nel viaggio. Quali incomodi non potendosi in alcun modo evitare, la stessa necessità introdusse un certo prezzo eminente, il quale non solo fosse ricevuto da tutti, ma che in esso si potesse agevolmente ritrovare la mutua relazione ossia proporzione tra la cosa ed il prezzo (*a*).

(*a*) Questa stessa osservazione fece il giureconsulto Paolo *l. 1. pr. D. de contr. emt.* mentre così descrive l' origine della compra-vendita: *l' origine*, dice, *del comprare e del vendere cominciò dalle permute. Imperocchè anticamente non vi era come adesso il danaro, nè la merce era differente dal prezzo, ma ognuno secondo la necessità de' tempi, e delle cose permutava le cose inutili colle utili, ordinariamente avvenendo che manchi ad uno ciò, di cui abbonda un altro. Ma perchè non sempre, nè facilmente avveniva, che avendo tu ciò che io desiderava, anche io avessi quello che tu avresti voluto ricevere; perciò si elesse una materia, mediante la cui pubblica e perpetua estimazione si provvedesse alle difficoltà delle permute coll' uguaglianza della quantità, e questa materia coniata col pubblico impronto trasferisce l' uso, ed il dominio delle cose non tanto per la sostanza, di cui la medesima è composta, quando in forza della quantità ossia valore, nè più l' una e l' altra cosa si chiama* merce, *ma una di esse dicesi* merce, *e l' altra* prezzo. Si trovano cose simili presso Aristotile in varj luoghi *Ethic. ad Nicom. 5. 8. et Pol. 1. 6.* i quali sono stati eruditamente esposti da Giacomo Perizonio *de aere gravi* §. *2. p. 6.*; laddove il citato passo di Paolo è stato spiegato da Duareno *Disp. annivers. 1. 6.*

§. CCCXXXIV.

Requisiti del medesimo.

Il fine medesimo del danaro, o del prezzo eminente dovè esigere, che si fosse scelta una materia nè troppo rara, nè troppo ovvia, nè mancante di uso e di prezzo, nè difficile a dividersi in qualsivogliano parti, nè molto fragile, nè troppo malagevole a custodirsi, o a trasportarsi in qualsiasi luogo; poichè se fosse troppo rara, non basterebbe a tutti gli uomini; se troppo ovvia, e facile a trovarsi, sarebbe di nessun valore; se mancante di prezzo, non si riceverebbe da tutti; se non si potesse dividere in qualsivogliano parti uguali, non si potrebbe osservar l' uguaglianza nel commercio: se fosse molto fragile o si consumasse coll' uso, i possessori di essa a poco a poco verrebbero ad impoverirsi; se finalmente fosse troppo malagevole a custodirsi, ed a trasportarsi in qualsiasi luogo, s' incorrerebbe in quell' istesso incomodo, che prima dell' invenzion del danaro rendeva come abbiamo detto (§. CCCXXXIII.) molto difficile il commercio (*a*).

(*a*) Per la qual cosa dice molto a proposito Aristotile *Nicomacheor.* 5. 8. *che il danaro è come un mallevadore, cui chi lo porta seco, può avere qualunque cosa venale.* Quindi con molta maestria da ciò deduce Pufendorff *de jure nat. et gent.* 5. 1. 13. *che siccome nessuno vuole prendere per mallevadore, se non uomo ricco e di sperimentato credito, mentre in un uomo vile e povero si crede trovarsi poca cautela; così nessuno sarà per cambiare una cosa sua, che avrà acquistata con gran fatica ed industria con una cosa ovvia da per tutto, come a dire con un pugno di terra o di arena.*

§. CCCXXXV.

Per qual motivo per tale prezzo si sono destinati i metalli più nobili?

Non potendosi tutti siffatti requisiti ritrovare in altra materia, che ne' metalli più preziosi, come a dire oro, argento, e rame, perciò è sembrato molto convenevole alle nazioni più culte doversi adattare a quest' uso tali metalli, e quindi coniare il danaro di diversa quantità e di vario peso. Anzi se ad alcuni è piaciuto di dare il prezzo eminente ad altra materia qualunque (*a*), questo si è fatto o per l' urgente necessità, e scarsezza di danaro, coll' idea, che i cittadini, terminato il pericolo, invece di quel danaro *simbolico* ricevessero il danaro effettivo, oppure un siffatto danaro ha fatto le veci del prezzo eminente in una sola nazione, nè fu adattato a poter esercitare il commercio tra molte e diverse nazioni.

(*a*) Così i Cartaginesi invece del danaro usavano un non so che attaccato ad una piccola pelle, e suggellato col pubblico impronto. *Æschin. dial. de divit. cap. 24. p. 78. edit. Petri Horrei.* Gli Spartani un pezzo di ferro, e ferro inutile. *Idem ibid. p. 80.* Alcune nazioni invece dell' oro, dell' argento, e del rame, le conchiglie. *Leo Afr. lib. 7.* Altre fecero uso di granelli, e di bacche, ed altre delle masse o pezzi di sale. *Pufend. de jur. nat. et gent. 5. 1. 13.* In quanto al cuojo, carta, piombo, ed altre cose usate invece del danaro nelle pubbliche calamità, specialmente nell' assedio delle città, per omettere gli esempj recenti, ed avvenuti a' nostri tempi, si può vedere Polieno *Stratagem. 3. 10. 1. et ibi Masuic. p. 274.* e Seneca *de benef. 5. 14.* Invero siccome tali cose da niente, o inezie, delle quali invece del danaro sogliono far uso i barbari, non sono atte che ad esercirare il *minuto* commercio tra i cittadini della stessa repubblica; così la moneta *simbolica* usata nelle pubbliche calamità fa realmente le veci di segnale o di scrittura, che i sommi imperanti terminato il pericolo promettono di ripigliarsi sborsando il danaro. Infatti Timoteo presso Polieno persuase ai mercanti a far uso del di lui suggello invece del danaro, cosicchè *dando il suggello potessero ricevere il danaro.*

§. CCCXXXVI.

Qual prezzo si deve dare al danaro?

Sebbene il sommo imperante debba dare il prezzo al danaro, come in appresso a suo luogo diffusamente dimostreremo; ciò non ostante siccome nel prezzo volgare si deve aver riguardo a coloro, dai quali vogliamo fare acquisto di qualche cosa (§. CCCXXX.), così egli è facile a comprendersi che anche al danaro si debbe assegnare un prezzo tale che sia probabile non doversi rifiutare dalle altre nazioni, colle quali noi esercitiamo il commercio, e quindi debbesi usare tra un metallo e l'altro quella proporzione, che sogliono usare molte nazioni vicine le più culte, purchè non vogliamo scoraggiare gli altri, perchè non vengano ad esercitare con noi il commercio, oppure ci contentiamo noi stessi di soffrire un notabile danno (*a*).

(*a*) Imperocchè se noi diamo al nostro danaro un prezzo maggiore del giusto, allora o gli esteri ricuseranno di commerciare con noi, o aumenteranno il prezzo delle loro merci a proporzione del valore intrinseco della nostra moneta. Se poi diamo al nostro danaro un prezzo minore di quello, che gli danno le nazioni vicine, avverrà indubitatamente, che il nostro danaro così prezioso passerà ai nostri vicini, ed in luogo di esso ci daranno monete più vili, e di minor prezzo in guisa, che nessuno sappia ciò che possegga. Quindi perchè presso la maggior parte delle nazioni più civilizzate a proporzione delle circostanze de' tempi l'oro stava all'argento or come 12. a 1., or come 11. a 1. ed ora in ragione decupla, e talvolta anche il prezzo dell'oro si è accresciuto o diminuito (*Vid. dissert. nostr. de reduct. monet. ad just. pret.* §. 24.), perciò ha dovuto necessariamente avvenire che soffrissero un notabile danno gli Arabi, i quali secondo attesta Diodoro siculo *Biblioteck.* 3. 35. in cambio del rame, e del ferro, davano ugual peso di oro, o come rapporta Strabone *Geogr. 16. p. 1124.* pel rame davano il triplo peso di oro, pel ferro il doppio, per l'argento il decuplo, *non solo per una naturale sciocchezza di commerciare, ma ancora perchè avevano bisogno di quelle cose, che ricevevano, e l'uso di esse sembrava loro più necessario alla vita.* Inca Gargilasso della Vega nella *storia degl' Incas* parlando de' suoi Peruviani riferisce simili fatti 5. 4. p. 4. 25.

§. CCCXXXVII.

Il contratto più antico prima dell' invenzione del danaro è la permuta.

Venendo a parlar de' contratti, per mezzo di cui si esercita il commercio (§. CCCXXVII.), egli è facile a comprendersi da ognuno, che alcuni contratti hanno avuto luogo prima *d' inventarsi il prezzo eminente*, ed in tempo che vigeva peranco il solo prezzo volgare (§. CCCXXX.); altri dopo *l' invenzione del danaro*, ed altri finalmente sì prima che dopo inventato il medesimo. Il primo tra quelli che hanno avuto luogo prima di ritrovarsi il prezzo eminente n' è come l' antesignano il contratto di *permuta*. Imperocchè sul principio gli uomini non esercitavano in altro modo il commercio, che colla vicendevole communicazione delle cose, ossia permutavano a vicenda fra loro le proprie merci o opere, e perciò la permuta è un contratto il più antico di tutti, il quale anche si praticò molto tempo dopo presso tutte le nazioni, cioè non solo presso di quelle, che non fissarono alcun prezzo all' oro, all' argento, e al rame (*a*), ma ancora di quelle, che già da gran tempo ebbero l' uso del danaro.

(*a*) Questo in riguardo ai nostri antenati ci viene rapportato da Tacito *de morib. Germ. cap.* 5. il quale però osserva che a tempo suo i Germani più vicini alle provincie romane avevano già incominciato a concepire qualche desiderio pel danaro. Lo stesso ci hanno lasciato scritto Giustino *Hist.* 2. 2. dei Sciti, Pomponio Mela *de situ orbis* 2. 1. de' Satarchi, popolo della Scizia europea, e Strabone *Geog.* 3. *p.* 233. de' Spagnuoli. Ma anche oggi si pratica la stessa cosa dai Lapponi, dai Samojedi, e da moltissimi popoli dell' Africa, e dell' America, e ciò non deve recarci meraviglia in riguardo ai popoli barbari, mentre anche dopo l' invenzion del danaro per lunghissimo tempo non solo i Greci,

§. CCCXXXVIII.

Cosa è permuta, e di quante maniere?

La permuta dunque non è altro che il dover dare la cosa nostra per ricevere in cambio di essa la cosa altrui. Ciò potendosi fare in due maniere, cioè prima senza valutare nè l'una nè l'altra cosa, e senza stabilire ad entrambe un certo e determinato prezzo; secondo coll'aversi riguardo al prezzo sì dell'una che dell'altra; perciò siegue che la permuta fatta nel primo modo si chiama *semplice*, quella nel secondo, *estimatoria*, e quindi la prima è simile in una certa guisa alla donazione reciproca, e la seconda alla compra-vendita *l. 1. C. de permut. l. 1. §. 1. D. de contr. empt.*, sebbene Pofendorff *de offic. hom. et civ. 1. 15.* sostenga, che la donazione reciproca sia un contratto diverso dalla permuta, per la ragione, che non si richiede in essa l'uguaglianza; quandochè neppure nella permuta *semplice* bisogna osservar l'uguaglianza (*a*).

---

ma ancora i Romani non fecero uso d'altro contratto, che della permuta. In quanto a' Greci è risaputissimo l'esempio, che si legge in Omero *Iliad. n. v. 482.*; in riguardo ai Romani bisogna leggere Plinio *Hist. nat. 18. 3. 33. 1.*

(*a*) Imperocchè nella permuta semplice l'uno e l'altro contraente valuta non già la cosa sua, ma quella d'un altro; non secondo il giusto prezzo, che altri stabilirebbero, ma giusta la sua affezione, e perciò non v'è l'uguaglianza delle cose, ma soltanto dell'affezione. Infatti quante volte è maggiore l'affezione dell'acquirente, che del possessore, tante volte anche nel commercio si deve aver riguardo al prezzo di affezione, come si è detto (§. CCCXXXII.). Può servir di esempio il commercio, ossia contratto presso Omero *Iliad. 6. v. 236.* tra Glauco, e Diomede, i quali permutarono armi con armi, cioè

Aurea aeris, centena novenariis.

Ma nel cambio delle armi a Glauco tolse
 Giove lo senno. Aveale Glauco d'oro,

§. CCCXXXIX.

Qual è la giustizia che si deve osservare in riguardo alla permuta semplice?

Perchè dunque la permuta *semplice* è in certa guisa simile alla donazione reciproca, nè in essa si deve osservar l' uguaglianza (§. CCCXXXVIII.), perciò egli è facile a comprendersi, che nè l' uno nè l' altro contraente si può lagnare di lesione, purchè non siaci intervenuta l' altrui violenza o dolo (§. CCCXXXII.), nè il contratto è nullo per la lesione, eccetto il caso, in cui colui, il quale permuta una cosa preziosa con una di poco valore, non abbia la libera facoltà di disporre delle cose sue (§. CCCXVII.), specialmente se la cosa istessa, che taluno in questa maniera ha dissipata e alienata, sia di tal natura, che possa alienarsi senza infamia, purchè però lo stesso accipiente non sia anche in pari vergogna ed infamia (*a*).

Dïomede di bronzo; eran di quelle
Cento tauri il valor, nove di queste.

Traduz. di MONTI.

Della quale permuta parlando Massimo di Tiro *Dissert. Platon.* 23, così elegantemente dice: *nè ricevette più colui, che ebbe l' oro, nè meno quegli, ch' ebbe il bronzo. Ma con ambedue ebbe luogo la giustizia; imperocchè la disuguaglianza della materia restò compensata dall' uguaglianza dell' affezione, mediante la quale l' uno cambiò coll' altro.*

(*a*) Quindi potrebbe dubitarsi, se nel foro fosse riputata valida la permuta fatta tra Giacobbe ed Esaù, il quale vendè vergognosamente la *primogenitura*, ossia *i dritti della primogenitura* per un piatto di polenta *Genes.* 25. 29. Imperocchè sebbene meritasse aspra riprensione Esaù, il quale non fece conto della prerogativa di primogenito datagli da Dio ottimo massimo, e perciò con ragion viene chiamato dall' Apostolo βεβηλος, cioè *stolto* e *profano Hebr.* 12. 6.; pure deve dirsi che anche fosse turpe l' azione di Giacobbe, che profittando della fame del fratello

§. CCCXL.

Quale giustizia circa la permuta estimatoria?

All' incontro, per quello che riguarda la permuta *estimatoria*, perchè in essa si ha riguardo al prezzo dell' una e dell' altra cosa (§.CCCXXXVIII.), perciò si deve assolutamente osservare l' uguaglianza da ambe le parti, nè uno de' contraenti deve offender l' altro, nè per conseguenza è valida la permuta, se l' uno de' due sia ingannato dall' altro, purchè la lesione non sia di sì lieve momento, che di essa non si debba tener conto (*a*).

---

lo spogliò di siffatto nobilissimo dritto (§. CCCXXII.). Imperocchè quello che Esaù non poteva vendere senza delitto, non potevasi neppur comprare dal fratello senza reità, mentre costui dovea piuttosto distoglierc Esaù da tale erronea risoluzione, che abusare della di lui stoltezza. Ma molte cose di questa natura meritano di venire ammirate per qualche ragione misteriosa e tipica, cioè significativa di cose sublimi, ma le medesime appena si possono difendere, se si vogliano rapportare alle regole della retta ragione.

(*a*) Imperocchè il prezzo *volgare*, che si dà alle cose, è di due specie, cioè uno *legittimo*, e l' altro *convenzionale*: il primo è quello, che viene definito e fissato dalla legge o dall' arbitrio de' superiori: il secondo dalla convenzione o dal consenso de' contraenti. Quello dunque è certo, e consiste in un solo punto; questo è come incerto ed ammette qualche latitudine: nel primo caso con ragione si dice essere stato offeso colui, il quale riceve mancante una parte anche menoma del giusto prezzo; nel secondo dev' essere di qualche momento il danno, per cui il contratto non debba sussistere nel foro umano. Infatti, *che importa*, dice Seneca *de benefic. 6. 15.*, *quanto valga la cosa, quando tra il compratore ed il venditore si è convenuto circa il prezzo? Il prezzo di ciascuna cosa è variabile. Quando tu avrai saputo bene accreditare le tue cose, esse valgono tanto, quanto non si possono vendere a maggior prezzo.* Quindi osserviamo che nelle città si rescindono i contratti soltanto per la lesione enorme, come è quella, che ha luogo per dritto romano, cioè ove uno de' contraenti viene leso oltre la metà del giusto prezzo. *l. 2. C. de resc. vendit.*

§. CCCXLI.

I contratti: io dò, affinchè tu faccia: io fo, affinchè tu dia: io fo, affinchè tu faccia.

Ma gli uomini non solo permutavano le cose, ma ancora le opere o per altre opere o per altre cose, tanto se promettevano, quanto se stipolavano, cioè si facevano dare da altri qualche promessa. Da ciò nacquero i contratti: *io dò, affinchè tu faccia: io faccio, affinchè tu dia: io faccio, affinchè tu faccia*; de' quali la natura e l' indole è la stessa, che quella della permuta; tanto vero, che non si può porre in dubbio, che anche essi sieno o *semplici*, o *estimatorj* (§. CCCXXXVIII.), e quindi quanto abbiamo detto (§. CCCXXXIX.) in riguardo alla permuta *semplice ed estimatoria*, si deve osservare eziandio intorno a tali contratti. Imperocchè o le opere nostre si valutano per un determinato prezzo relativamente alla cosa o alle opere altrui: quale negozio non fuor di proposito si chiama da Ammiamo Marcellino *Hist. 16. 10. patto di rendere la reciprocanza dell' opera coll' opera*; oppure senza la valutazione della cosa o dell'opera si fa o si dà una cosa per un' altra cosa o opera (*a*). Nel pri-

---

(*a*) Di tal natura fu come si legge in Omero *Hiliad. lib. 10. v. 120.* la promessa di Agamennone, il quale per placare Achille offeso per la perdita di Briseide volle indurlo ad impiegar le sue opere nella guerra contro i Trojani offrendogli sette tripodi, dieci talenti d' oro, venti bacini anche di oro, dodici generosissimi cavalli, sette bellissime donne, tra le quali anche Briseide a lui rapita, con aggiungervi anche la promessa, che dopo la distruzione di Troja sarebbesi data ad Achille non solo la maggior parte della preda, ma ancora per moglie una delle proprie figlie, che il medesimo si avrebbe scelta, colla dote di sette città. Da ciò si rileva, che spesse volte taluno si ha fatto promettere da un altro delle opere inestimabili, e per esse gli ha promesso qualunque cosa, che quegli credesse dovergli esser grata senza avere alcun riguarde all' uguaglianza.

mo caso si debbe osservar l' uguaglianza, e risarcire il danno di qualche importanza: nel secondo cessa ogni lagnanza di lesione qualunque sia.

§. CCCXLII.

Contratto di comodato.

Vi sono anche altri contratti, mediante i quali prima dell' invenzion del danaro si poteva esercitare il commercio, cioè tutti i contratti gratuiti, coi quali gli uomini fecero sì, che quelle cose che ad essi si dovevano per dritto imperfetto, o in forza dell' amore d' umanità e di beneficienza, si dovessero in appresso per dritto perfetto. Di tal fatta è il contratto del *comodato* ossia imprestito. Imperocchè se noi siamo obbligati all' officiosità (§. CCXXVIII.), siamo anche obbligati a prestare l' uso della cosa nostra fungibile a colui, che ne ha bisogno, coll' obbligazione di restituirla, che val quanto dire, siamo obbligati a *comodare*, ossia dare ad imprestito la cosa nostra (*a*). E perchè, essendosi raffreddato l'a-

(*a*) Sicchè il comodato secondo noi non è altro, che l'obbligazione perfetta di prestare gratuitamente ad un altro l' uso della cosa nostra colla condizione di restituirla. Da ciò apparisce, che per dritto naturale il comodato appena differisce dal precario, sebbene però per dritto civile tra l' uno e l' altro vi è qualche differenza. Anche da ciò si rileva, che si può facilmente decidere la questione, se il comodato riceva la sua perfezione dal solo consenso dei contraenti, oppure dalla tradizione della cosa. Imperocchè quantunque per dritto naturale anche il solo consenso di prestare ad un altro l'uso della cosa nostra ci obblighi (§. CCCXXVII.); pure questo non può dirsi ancora *comodato*, perchè colui, al quale si è fatta tale promessa, non è peranco obbligato a restituire in ispecie la cosa, che non ancora ha egli ricevuto, ma devesi chiamare piuttosto *patto di dover comodare*. Che poi tra il comodato, ed il patto di dover comodare vi sia divario, egli è chiaro dal perchè *in virtù del comodato* il comodatario è obbligato alla restituzione della cosa comodata; laddove *in forza del patto di dover comodare* il promittente, ossia colui, che deve comodare è tenuto di prestare l' uso della cosa, e perciò da tali negozj derivano diverse obbligazioni.

more, non è sperabile, che altri ciò faccia di sua spontanea volontà (§. CCCXXVI.), perciò la stessa necessità obbligò gli uomini ad inventare un contratto, mercè il quale gli altri fossero tenuti per dritto perfetto di prestar loro in siffatta guisa l' uso delle cose proprie.

§. CCCXLIII.

Doveri del comodatario.

Perchè dunque si presta gratuitamente l' uso della cosa, colla condizione però di restituirla in ispecie (§. CCCXII.), perciò è dovere del comodatario non solo di non far servire la cosa ad usi diversi da quelli, pei quali gliel' ha conceduta il padrone, ma ancora di custodirla con somma diligenza e premura, e per conseguenza terminato il tempo dell' uso della medesima, o ripetendola il padrone, deve restituirla in ispecie, e risarcire insieme tutto il danno cagionato per sua colpa; non è però tenuto di prestare il caso fortuito, purchè non siasi a questo volontariamente obbligato (§. CVI.) (*a*); nè deve pretendere le spese fatte

---

(*a*) Invero Grozio *de jure belli et pac.* 2. 12. 13. prima d' ogni altro distingue, se la cosa sarebbe ugualmente perita, o no presso il padrone; e nel secondo caso almeno pensa doversi soffrire il danno dal comodatario; quale sentimento è anche abbracciato da Pufendorff *de jure nat. et gent.* 5. 4. 6. e da Mornachio *ad l. 1. C. commod.* Ma non dovendosi imputare ad alcuno i casi fortuiti provenienti dalla sola divina provvidenza (§. CVI.), neppure si debbono i medesimi imputare al comodatario. Nè osta la legge divina *Exod.* 22. 14. Imperocchè essa non si può altrimenti intendere, che relativamente al caso, in cui la cosa perisca mediante la colpa del comodatario. Vid. Io. Clerici. *Comment. in Exod. p.* 110.

per la medesima, quante volte non sieno sì esorbitanti, che sorpassano la mercede, che avrebbe dovuto pagare per la stessa datagli ad affitto.

§. CCCXLIV.

Contratto di deposito.

Inoltre ciascuno viene obbligato dall' amore di umanità ad impegnarsi di conservare per quanto può le cose altrui (§. CCXVI.). Se all' incontro anche questo non possiam noi pretendere da un altro, che per dritto imperfetto; e spesse volte è di nostro interesse, che ci facciamo promettere da altri in forza dell' obbligazione perfetta il doverci prestare la custodia delle cose nostre presso di essi depositate; perciò per tale motivo è stato inventato il contratto *di deposito*, pel quale noi non intendiamo altro che l'obbligazione perfetta di custodire gratuitamente le cose nostre affidate alla fedeltà del depositario, e di restituircele in ispecie in qualunque tempo ci piacerà di ripeterle (*a*).

(*a*) Gli antichi non ebbero cosa più sacrosanta di questo contratto, perchè il deponente ripone tutta la sua fiducia nella fedeltà e diligenza del depositario; nè si può pensare cosa più turpe ed infame, quanto quella di venire un amico sorpreso ed ingannato da un altro amico sotto l' apparenza di amicizia (§. CCCXXII.). Quindi fu molto grande la santità del deposito non solo presso gli Ebrei, de' quali si parla nell' Esodo *cap.* 22. ed in Giuseppe ebreo *Antiqu. Jud.* 4. 8. 38.; ma ancora presso i Greci, ed i rimanenti pagani, come ci fa vedere l' esempio di Glauco presso Erodoto 6. 87. e presso Giovenale *sat.* 13. il quale per tal motivo chiama *sacro* il deposito. Quindi non dee recar meraviglia, se gli antichi imprecavano tutte le disgrazie a coloro, i quali avessero negato il deposito, che anzi notavano come infami, e li giudicavano degni di pena non minore di quella, ch' era dovuta ai ladri. Ci ricordiamo che Gundligio ha detto su questo proposito varie cose *in Gundligianis part.* 2. *dissert.* 8.

§. CCCXLV.

Doveri del depositario.

Da tale definizione del *deposito* (§. *prec.*) si rileva con chiarezza, che il depositario è obbligato ad un' esatta custodia della cosa depositatagli: che non può o cavarla o scioglierla dall' involto, o senza il consenso del padrone farla servire a proprj usi: che servendosene col consenso del padrone il deposito passa in altra specie di contratto, come a dire in mutuo, o comodato. Che finalmente il depositario è obbligato a restituire la cosa al padrone, in qualunque tempo la richiegga, purchè dalla retta ragione non si persuada il contrario (§. CCCXXIII.), e per conseguenza colui, che a bella posta e maliziosamente ha negato il deposito, e specialmente il deposito di un miserabile (*a*), dev'essere condannato non solo a pagarne la valutazione, ma ancora a subirne la pena.

(*a*) Imperocchè se nell' imputazione si deve aver riguardo alle circostanze (§. CXIII.), con ragione siffatto delitto è da riputarsi tanto più grave e detestabile, quanto più inumano devesi stimare colui, il quale non solo vergognosamente fa rimaner delusa la conceputa speranza dell' amico di non essere da lui leso, e lo inganna sotto apparenza di amicizia e fedeltà (§. CCCXXII.); ma ancora osa di aggiungere afflizione all' afflitto. Ciò è appunto quello, di che Ecuba si lagna fortemente contro di Polinnestore, il quale dopo l'eccidio di Troja avea ucciso Polidoro figlio di Priamo per impadronirsi dell' oro depositato. *Vid. Eurip. Hecub. v. 120.*

§. CCCXLVI.

Contratto del mandato, e della gestione de' negozj.

Finalmente il medesimo amor d'umanità dovrebbe non senza ragione spingere ognuno ad ajutar coll'opera un altro non meno di se stesso (§. CCXVI.). Ma non potendosi neppur questo sperar con certezza da un altro, perciò bisognò inventare un contratto, mediante il quale si potesse perfettamente obbligare il medesimo a disimpegnare gratuitamente e con diligenza i nostri negozj, che gli abbiamo affidati (*a*).

(*a*) Dunque è vera e soda l'osservazione di Noodt *probabil.* 1. 12. cioè che il mandato anticamente non produceva un' obbligazione perfetta, ma che il mandatario in forza delle leggi di amicizia ed umanità era obbligato a disimpegnare con diligenza gli affari commessi alla sua fedeltà, e che il segno di tal fedeltà era il *dar la mano*, mercè di cui uno soleva commettere i proprj affari ad un altro. *Isidor. orig. IV.* 4. Da ciò è probabile che lo stesso contratto abbia preso il nome di *mandato*. Varj esempj della mano destra offerta a mandatarj si ritrovano presso Plauto nella Comedia intitolata: *I prigionieri* 2. 3. 82. ove s' introduce un giovane, che così parla:

Haec per dexteram tuam, te dextera retinens manu
Obsecro, infidelior mihi ne suas, quam ego sum tibi.

Deh! per cotesta *destra*, che io stringo
Non esser men fedele a me, di quello
Che io sono a te. ANGELIO.

E presso Terenzio, ove *Heaut.* 3. 1. v. 84. si legge:

Cedo dexteram; porro te idem oro, ut facias Chremes.
Datemi la *mano*,
Che anch' io vi prego di farlo, Cremete. LUISA BERGALLI.

Anticamente dunque tutto questo negozio affidavasi più all'onestà ed al pudore, che alle leggi, fino a che raffreddatosi a poco a poco l'amore la stessa necessità indusse gli uomini a far passare siffatto negozio in vero contratto, e così venne ingiunta al mandatario una perfetta obbligazione di dover disimpegnare con diligenza ed attenzione il negozio affidatogli. Questo stesso è da osservarsi anche relativamente ai rimanenti contratti gratuiti.

*

Quale contratto si chiama *mandato*, siccome si dice *gestore di negozj* colui, il quale gratuitamente e spontaneamente senza saputa del padrone disimpegna gli affari che non gli sono stati commessi da alcuno.

§. CCCXLVII.

Doveri del mandatario.

Se dunque il mandatario imprende a disimpegnare l'altrui negozio alla sua fedeltà *commesso* (§. CCCXXXVI.), e se all' incontro dipende dall' arbitrio del padrone ciò, che egli vuole, e quanto gli vuole affidare; egli è manifesto che il mandante può restringere fra certi dati limiti il mandatario, o dargli la libera facoltà di fare a suo piacere ogni cosa, o almeno suggerirgli a modo di consiglio ciò ch' egli vuole si faccia. Ove ognuno comprende che nel primo caso il mandatario non può oltrepassare i limiti del mandato; nel secondo è tenuto di prestare solo il dolo; nell' ultimo finalmente può egli disimpegnare il mandato anche per un altro mezzo simile ed equipollente a quello che gli è stato per consiglio suggerito. Or che in tutti questi casi sia anche obbligato a dar conto della sua amministrazione o gestione, e ad usare tutta la possibile diligenza nel disbrigo degli affari, si deduce molto bene dalla stessa natura ed indole di siffatto negozio (*a*).

(*a*) A questo si rapporta quel celebre passo di Cicerone *pro Q. Rosc. cap. 38.*: *perchè ricevi il mandato se o devi trascurarlo, o convertirlo in tuo vantaggio? Perchè mi ti offri, e ti opponi ai miei vantaggi? Levati dinanzi; farò che altri spedisca il mio affare. Tu imprendi il*

§. CCCXLVIII.

Doveri dello gestore di negozj.

Ma anche lo *gestore di negozj*, mentre gratuitamente e di sua volontà imprende a disimpegnare l'altrui negozio senza essergli stato da altri commesso (§. CCCXLVI.), egli con questo stesso suo fatto (*a*) si obbliga non solo a trattarlo utilmente, ma ancora ad usare tutta quella diligenza, che richiede il negozio, e per conseguenza anche a render conto della sua gestione; e risarcire tutti i danni quante volte sieno avvenuti per dolo o colpa sua.

---

peso d' un carico, che credi poter sostenere: peso che non sembra gravoso solo a coloro, i quali non sono di quei che di nulla fan conto. È dunque detestabile questa tua colpa, la quale offende due cose sacrosantissime, l' amicizia cioè, e la fede. *Imperocchè quasi nessuno commette gli affari suoi, se non all' amico, nè li affida se non a colui, che crede fedele. È dunque proprio d' un uomo sceleratissimo sciogliere non solo l' amicizia, ma ancora nello stesso tempo ingannare colui, il quale non sarebbe stato leso, se non avesse avuto soverchia fiducia.*

(*a*) A colui, ch' è autore e causa d' un fatto, con ragione s' imputano tutti gli effetti del medesimo (§. CV.). Se dunque è autore di una certa amministrazione lo gestore di negozj, il quale ha voluto addossarsi l' altrui negozio senza essergli stato commesso o imposto da alcuno (§. CCCXXXVI.), con ragione anche a lui s' imputano tutte quelle cose, che derivano dall' amministrazione delle cose altrui. Ora le conseguenze dell' amministrazione sono il rendimento de' conti ed il risarcimento del danno cagionato per dolo o colpa. Sicchè lo gestore di negozj è obbligato a rendere i conti ed a risarcire i danni cagionati per dolo malo o per sua colpa. E per questo riguardo non importa il far derivare tale obbligazione secondo i giureconsulti dal consenso finto o presunto, mentre lo gestore di negozj collo stesso fatto suo tacitamente sì, ma pure effettivamente si è obbligato a tutte siffatte cose.

§. CCCXLIX.

Doveri del comodante, del deponente, del mandante, e di colui, i negozj del quale sono trattati.

E questi sono i contratti, i quali ebbero luogo anche prima dell' invenzione del prezzo eminente di ogni cosa, e su de' quali ci rimane di avvertire anche una sola cosa, cioè che obbligandosi taluno con gli ultimi tre contratti a dare e a fare gratuitamente qualche cosa, non già a soffrir danno in grazia d'un altro, non debba in essi riuscir dannoso ad alcuno il proprio dovere, e perciò il comodante è tenuto di rifare al comodatario le spese di non lieve momento (§. CCCXLIII.), il deponente al depositario tutte le spese necessarie, il mandante al mandatario, e finalmente il padrone allo gestore di negozj le spese necessarie ed utili; e tutti essi indistintamente sono obbligati a risarcire i danni, che hanno sofferto (*a*) il comodatario, il depositario, e lo gestore di negozj senza loro colpa a cagione degli altrui affari e negozj.

(*a*) Diciamo doversi risarcire que' danni, che il mandatario ha sofferto *a cagione* dell' altrui negozio. Infatti non basta, che egli per un caso fortuito abbia sofferto qualche danno per causa dell' intrapreso negozio; perchè se nessuno è tenuto di soffrire il caso, neppure il mandante deve soggiacere al medesimo. Quindi se il mandatario, mentre esegue il mandato, viene spogliato dai ladri, o cade in qualche grave e pericolosa malattia, non può egli imputare al mandante il danno sofferto per un effetto della divina provvidenza, la quale ha voluto così disporre le cose. Imperocchè *siffatti avvenimenti si debbono imputare piuttosto ai casi fortuiti che al mandato*, al dir del giureconsulto Paolo *l. 26. §. 6. D. mandati*. Vid. Grot. *de jure belli et pac. 2. 14. 13.* Si stima però doversi dire tutt' altro in riguardo all' ambasciadore, il quale per ordine del Principe ha dovuto andare in lontani paesi per causa di pubblici affari; perchè il medesimo doveva assolutamente ubbidire, perciò con ragione si crede che debba essere indennizzato dalla repubblica. *Vid. Huber. Eunom. ad l. 26. D. mand. Pufend. jur. nat. et gent. 5. 4. Hert. de lytro 2. 10.*

§. CCCL.

I contratti che ebbero luogo dopo l' invenzione del danaro, sono la compra-vendita, e la locazione-conduzione.

Or c' inoltriamo a parlar della seconda specie di contratti, che ebbero luogo dopo l' invenzione del danaro, quali sono specialmente la *compra-vendita*, e la *locazione-conduzione*. La prima è un contratto mediante il quale per un determinato prezzo si dà una cosa. La seconda è un contratto, mercè di cui per una determinata mercede si presta l'uso della cosa o dell' opera. Siccome poi nel contratto di *compra* il prezzo è la valutazione pecuniaria dell' istessa cosa, così nel contratto di *locazione-conduzione* la *mercede* è la valutazione pecuniaria dell' uso della cosa, o delle opere: e da queste definizioni apparisce chiaramente che nella compra-vendita, e nella locazione-conduzione sempre si richiede al presente il danaro effettivo contante, e per tal motivo siffatti contratti sono diversi dalla permuta e dai contratti: *io dò, affinchè tu dia: io dò, affinchè tu faccia; io fo, affinchè tu faccia* (*a*): tra essi però molto convengono, e quasi hanno una totale simiglianza.

(*a*) Infatti sebbene la permuta estimatoria sia in un certo modo simile alla compra-vendita (§. CCCXXXVIII.), in realtà però la medesima differisce da quella, perchè nella vendita v' interviene sempre il danaro contante; nella permuta estimatoria si dà cosa per cosa. Da ciò ben si vede che debbasi dire circa l' antica controversia tra i Sabiniani, ed i Proculejani, cioè se il prezzo nella compra-vendita possa consistere nel solo danaro contante, oppure anche nelle altre cose. Della quale controversia, oltre di quello, che ne hanno detto gli uomini dotti *ad* §. 2. *Inst. de emt. vend.* si deve leggere l' illustre Gotofredo Mascovio *de sect. Sabin. et Procul. 9. 10. 1.*

§. CCCLI.

Il venditore è tenuto di palesare al compratore le qualità della cosa vendibile.

Perchè nella compra-vendita non si fa altro, che darsi una cosa per un determinato prezzo (§. *preced.*), perciò segue, che la cosa ossia la merce debba esser nota anche al compratore come al venditore, e quindi è tenuto costui di manifestare al compratore non solo le qualità della cosa, i vizj, e le gravezze, che non cadono sotto gli occhi, e gli altri sensi (*a*), ma ancora di permettere, che

---

(*a*) Vi sono de' vizj, e delle qualità, che cadono sotto gli occhi, e che sarebbe inutile il manifestare, mentre se taluno s'inganna in tal caso, egli giustamente riporta la pena della sua cecità e negligenza. A questo si rapporta la gran lite tra Marco Mario Gratidiano, e Cajo Sergio Orata, della quale parla Cicerone nel suo trattato *de officiis c. 3. 16.* (*). Ma le leggi romane, affinchè gli uomini con maggior sicurezza si prestassero scambievolmente tale officio, stabilirono, che nelle vendite si palesassero al compratore anche que' vizj, che fossero noti al venditore, e che pagasse la pena della reticenza quel venditore, il quale ne dissimulasse qualcheduno. *Imperocchè essendo sufficiente giusta le leggi delle dodici tavole l'adempimento di quelle cose, che fosssero state promesse colle parole, mentre colui, il quale le avesse negate, soggiacer dovea alla pena del doppio; i giureconsulti stabilirono anche la pena della reticenza. Infatti vollero che il venditore quante volte sapesse il vizio del suo podere, e nol manifestasse, fosse rispondente del medesimo.* Così il citato Cicerone, il quale anche in altro luogo *cap. 2.* propone la seguente questione, cioè

(*) » Ecco in breve la causa di questa lite. Marco Mario Gratidia-
» no avea venduto a Sergio Orata quella casa istessa, che costui gli avea
» venduta pochi anni prima, e che nella vendita esso avea taciuto che
» tal casa soffriva della *servitù*. Avendolo poi ricomprata da Gratidiano,
» e non avendo costui indicato il vizio della servitù allo stesso Sergio,
» questo chiamò Gratidiano in giudizio per aver taciuto siffatto vizio. Il
» dritto era a favore di Sergio, perchè Gratidiano avea taciuto il vizio
» che sapeva essere nella casa, ma l'equità guarentiva Gratidiano, per-
» chè un tal vizio non era ignoto a Sergio, e perciò non ci era bisogno
» di doversi palesare. Si veg. Cic. nel luogo cit. (*N. T.*)

il medesimo la osservi con gli occhi, ed in altre maniere la esamini: tanto vero che la vendita delle cose, che riguardano il gusto: *veneunt ad gustum*, non s' intende perfezionata prima di essersi assaporate, e quella delle altre cose, che hanno bisogno di essere ocularmente esaminate, non può dirsi effettuita, se prima non si è fatta tale ispezione, mentre di nessun altro contratto, quanto di questo oneroso si verifica ciò che disse Euripide *Cyclope v. 137.* cioè *che ne' contratti si ricerca la luce.*

§. CCCLII.

Nel contratto di compra-vendita non si deve offendere nè il venditore, nè il compratore.

Dallo stesso principio si rileva con pari chiarezza, che nella compra-vendita si deve osservare l'uguaglianza tra la cosa, ed il prezzo (§.CCCXXIX.), e perciò rifare qualunque lesione, sia che questa nasca dal dolo e dalla violenza d' uno de' contraenti, sia dal giusto errore (*a*), sebbene anche in questo

---

se un uomo dabbene partito da Alessandria ha portato in Rodi un gran carico di grano in tempo di penuria, e fame, da cui sono tormentati i Rodiotti per l'estrema scarsezza di vittovaglie, e sappia, che molti mercanti hanno salpato da Alessandria, avendo anche veduto le loro navi cariche di grano fare la stessa rotta per Rodi, deve il medesimo dirlo ai Rodiotti, oppure tacerlo e vendere il suo grano a carissimo prezzo? Sulla quale quistione si possono leggere anche Grozio *de jure belli et pac. 2. 12. §. sequ.* e Pufendorff *de jure nat. et gent. 5. 3. 4.*

(*a*) Cioè quante volte l'errore è incolpabile, invincibile o involontario (§. CVII.). Imperocchè quante volte poi taluno per un determinato prezzo compri una cosa senza di averla prima bene esaminata, nè veduta, l' errore deve nuocere a lui stesso che l' ha commesso, purchè il venditore non l' abbia mediante il dolo ingannato, come sappiamo di aver praticato Labano con Giacobbe, che comprossi a carissimo prezzo la moglie *Genes. 29. 23.*, perchè con ragione paga la pena del suo er-

caso debbasi ripetere quanto di sopra abbiamo avvertito, cioè che la lesione dev' essere di qualche momento, mentre anche in tal caso il prezzo non consiste in un sol punto, ma ammette qualche latitudine, e sembra troppo duro, che per qualunque menomo danno debbasi rescindere un contratto, e quasi aprire la porta, ossia dar luogo ad infiniti litigj (§. CCCXL.).

§. CCCLIII.

A carico di chi deve andare il pericolo ed il vantaggio della cosa venduta prima della tradizione?

Si suole quistionare in riguardo al pericolo ed al vantaggio della cosa venduta prima di farsene la tradizione, cioè si domanda: il pericolo o il vantaggio della cosa venduta passa subito nel compratore, tostochè si è convenuto sulla cosa e sul prezzo, oppure prima della tradizione rimane a carico del venditore? Invero ciò che il dritto romano ha stabilito su di siffatta questione, non v' è chi nol sappia: nè alcuno può da noi pretendere che in questo luogo ci diffondiamo di molto sulla ragione di tale decisione. Trattando ora del dritto di natura ci sembra indubitato, che il caso fortuito si debba soffrire dal padrone (§. CCXI.); ma non crediamo

---

rore colui, il quale non avrebbe errato, se la sua negligenza non fosse stata troppo marcia e condannevole. Quindi a proposito i Germani in riguardo agli uomini che sono tanto scioperati e negligenti dicono il seguente proverbio: *Wer die augen nicht aufthunt, der thue den beuten auf*, cioè *chi non apre gli occhi, apra la borsa.*

meno certo che non sia semplice caso quello, che deriva dall' altrui mora o colpa, e per conseguenza sia assolutamente tenuto di risarcire il danno colui, il quale col proprio fatto l' ha cagionato ad un altro (§. CCXI.). Da tutto ciò siegue, che siccome il compratore per dritto di natura diviene padrone senza la tradizione (§. CCLXXV.), così il pericolo della cosa venduta dopo di essersi perfezionata la compra-vendita deve senza ritardo andare a conto del compratore istesso, purchè il venditore non sia moroso nel consegnarla, o reo di qualche colpa (*a*).

§. CCCLIV.

La disposizione del dritto romano è essa conforme all' equità naturale?

Perchè dunque il compratore diviene subito padrone senza la tradizione, e quindi va a suo conto il pericolo (§. *prec.*), ne siegue 1.° che sia molto vera la dottrina dei giureconsulti in riguardo al

---

(*a*) È quasi la stessa, ma un poco più oscura la filosofia di Pufendorff, il quale *de jure nat. et gent.* 5. 5. 3. distingue, se per la tradizione siasi stabilito un certo determinato giorno, o no; e se essendosi quello prefisso, sia o no passato. Imperocchè a lui sembra cosa molto giusta, che quando il giorno non è scorso, il pericolo debbasi appartenere al venditore; ma se il termine è già scorso, il medesimo s' appartenga al compratore in pena della sua mora. Ma perchè per dritto di natura il compratore può divenir padrone anche senza la tradizione, e tante volte scorso il termine il venditore non sempre è in mora, ma spesso una tal colpa devesi attribuire eziandio al compratore; perciò noi stabiliamo per regola generale che il pericolo debba correre a conto del compratore, che avrebbe potuto dopo averne pagato il prezzo prendersi subito la cosa comprata. Ma se poi egli ha adempito dal canto suo alle leggi del contratto, o è pronto all' adempimento di esse, il venditore, ch'è moroso a consegnar la cosa venduta con ragione deve soffrire il pericolo, e che siasi o no stabilito il termine per la tradizione.

pericolo della cosa venduta, ma che essa non concordi con gli altri principj del dritto romano, perchè in forza de' medesimi il dominio non passa senza la tradizione nel compratore; 2.° che avendo il padrone il dritto di percepire dalla cosa sua i frutti, le accessioni, ed i rimanenti vantaggi (§. CCCVII.), anche al medesimo debbano appartenere i vantaggi della cosa venduta; 3.° che ciò allora debba aver luogo, quante volte il compratore ha soddisfatto in qualsivoglia maniera al venditore in riguardo al prezzo (*a*); mentre in altro caso verrebbe a ritenersi la cosa ed insieme il prezzo, e perciò senza giusta causa diverrebbe più ricco coll'altrui danno (§. CCLVII.).

§. CCCLV.

Quando il pericolo della cosa venduta va a conto del venditore?

Se dunque la cosa venduta perisce a danno del venditore, quante volte costui è moroso nel consegnarla, oppure è reo di qualche colpa (§. CCCLIII.), egli è facile a comprendersi da ognuno, che il compratore è esente e libero dal pericolo, se il vendi-

---

(*a*) Sembra poi di aver soddisfatto relativamente al prezzo non solo colui, il quale l'ha pagato in danaro contante, ma ancora quegli, che ha assicurato il venditore e. g. col promettergli l'annuale interesse. Quindi sebbene il contratto più semplice sembri esser quello, in cui subito pagato il prezzo si fa la tradizione della cosa venduta, cioè quando gli uomini negoziano tra loro con *greca fede*, ossia col danaro in mano; quale specie di commercio solamente permise Platone nella sua repubblica *de legib. lib. 11.*; ciò non ostante attesa la presente condizione de' tempi non è sperabile che ciò possa sempre avvenire, e la stessa esperienza c' insegna, che il commercio si esercita più col credito, che i mercadanti chiamano *a credenza*, che colla permuta della cosa e del danaro.

tore o non vuole o non può fare la tradizione del vacuo possesso della cosa venduta al compratore, che gli offre il prezzo della medesima; ed anche deve dirsi lo stesso, quante volte si farà costare di esser avvenuto che per colpa o negligenza del venditore sia perita in tutto o in parte la cosa venduta.

§. CCCLVI.

Il venditore è tenuto di dare l' evizione al compratore.

La compra-vendita si esegue per questo fine, cioè ad oggetto di darsi una cosa per un determinato prezzo (§. CCCI.), ed anche coll' idea di trasferirne il dominio in un altro (§. CCLXXVIII.). E perchè colui, il quale a titolo oneroso, vale a dire per un certo determinato prezzo trasferisce il dominio della cosa in un altro, è obbligato a prestare l' evizione (§. CCLXXIV.), perciò anche il venditore dev' esser tenuto di prestare l' *evizione* al compratore, quante volte la cosa sia stata evitta dal medesimo per causa antecedente al contratto, non già se dopo la vendita sia avvenuto qualche accidente, per cagione del quale sia taluno privato della cosa sua; nè anche se la cosa gli sia stata tolta per effetto di caso fortuito, o di forza maggiore (*a*).

(*a*) Infatti anche quanto accade per effetto di forza maggiore sembra avvenire per caso fortuito. Se dunque il caso si deve soffrire dal padrone dopo essersi perfezionato il contratto di compra-vendita (§.CCCLII.), egli è chiaro, che anche quando la cosa venduta gli è stata tolta o per caso fortuito, o per effetto di forza maggiore, egli debbe soggiacere al danno, nè può pretendere da alcuno l' evizione. Del resto è indubitato, che siccome debbono tenersi per fermi gli altri patti, che si appongono

§. CCCLVII.

A questo contratto si può apporre qualunque patto.

Perchè la compra-vendita è un contratto (§. CCCL.), ed il contrattto richiede il consenso di ambedue i contraenti (§. CCCXXVII.), perciò è facile a comprendersi, che nella compra-vendita il tutto si risolve nel consenso, e per conseguenza alla medesima si può apporre qualunque patto, purchè non sia iniquo ossia contrario ai buoni costumi, o contenga in se qualche frode; come a dire i patti chiamati dai giureconsulti *addictio in diem*, *la legge commissoria*, il patto *de retrovendendo*, ed anche quello detto *protomiseos*, il patto di non doversi prestare l' *evizione*, e finalmente il patto di soggiacere alla pena in caso di retrocessione, ed altri, se pur ve ne sono, di simigliante natura (*a*).

---

ad un tale contratto; così anche possono convenire tra loro il compratore ed il venditore, che costui non sia tenuto di prestare cosa alcuna per causa di evizione, ma che il pericolo della cosa sia a carico del compratore: quale patto si vede apposto alla vendita d' una vergine da Sagaristione presso Plauto *in Persa 4. 4. v. 50.*, allorchè disse al compratore:

Prius dico: hanc mancupio *nemo tibi dabit, jam scis? Do. Scio.*

Ti dico pria: che di costei nessuno
Conceder ti vorrà l' *evizione*;
L' intendesti tu già? Do. Ben io l' intendo.

(*a*) Le definizioni di tali patti ci vengono indicate dallo stesso dritto civile. *Addictio in diem*, ossia *l' aggiudicazione fino ad un dato tempo* è il patto o di perfezionarsi la compra-vendita, se fra un certo determinato spazio di tempo non vi sia chi offra un prezzo maggiore, o di rescindersi già perfezionata, se tra lo stesso intervallo di tempo comparisca chi offra prezzo maggiore, senzachè il primo compratore venga ad offrire un prezzo equivalente. *La legge commissoria* è un patto,

§. CCCLVIII.

Si può anche apporre qualunque eccezione, condizione, e tempo.

Dallo stesso principio si deduce che il venditore può *riserbarsi* qualche cosa sulla vendita, e che ambedue i contraenti possono apporre qualunque *condizione*, la quale non sia contraria all' onestà ed ai buoni costumi, come pure prefiggere il *giorno*, prima del quale debba farsi la tradizione, e pagarsi il prezzo (*a*); che anzi convenire in guisa che non ancora pagato il prezzo dal compratore il dominio rimanga eziandio nel venditore, o che il compratore col ritenersi seco una porzione del prezzo secondo la legge delle usure stia sicuro in riguardo all' evizione: che assieme colla cosa principale s' intendano vendute le accessorie: che si possan togliere le cose fis-

---

mediante il quale il venditore conviene col compratore che la cosa si abbia come non comprata, quante volte non si paghi il prezzo di essa prima d' un dato tempo prefisso. Ve ne ha un esempio presso Cornelio Nipote *in vita Attici cap. 8. 21.* Il patto *de retrovendendo* è la convenzione di doversi restituire al venditore la cosa venduta nel caso che si restituisca il prezzo prima o dopo un dato termine, oppure in qualunque tempo. Di tal fatta è le vendita, che si legge presso Tito Livio 31. 13., e presso Giulio Capitolino *in Marco cap. 17.* Il patto *protomiseos*, ossia di *preferenza* è la convenzione, colla quale si stabilisce che vendendosi di bel nuovo dal compratore la cosa debbasi vendere specialmente allo stesso venditore, ed ai posteri di costui pagando lo stesso prezzo, che venga offerto dagli altri. La natura e l' indole de' rimanenti patti facilmente si comprende mediante i vocaboli medesimi.

(*a*) Anzi anche la stessa vendita fino ad un determinato tempo può farsi in maniera, che elasso il tempo stabilito in forza del patto, la cosa venduta ritorni al venditore o ai suoi eredi, senzachè il compratore possa pretenderne il prezzo. Questo si dimostra da Pufendorff *de jur. nat. et gent. 5. 5. 4. et ibi p. 690.* da Erzio coll' esempio degl' Inglesi, i quali spesse volte vendono i loro poderi con siffatta legge.

se e legate alla cosa venduta: che la cosa venduta possa locarsi al venditore per una determinata mercede, ed altri patti simili.

§. CCCLIX.

Compra per incanto, *compra a subasta*, *compra* per aversionem, *compra a fidanza.*

Inoltre dallo stesso principio s' inferisce, che sebbene la compra-vendita richiegga d'altronde l' uguaglianza (§. CCCLII.); ciò non ostante col consenso dell' uno e dell' altro contraente si può convenire circa siffatte compre-vendite, che le medesime non debbano rescindersi per qualunque disuguaglianza. Di tal natura sono *la vendita all' incanto*, cioè quando il prezzo non viene fissato dal venditore, ma si determina dai compratori che gareggiano nell' incantare, ossia nell' aggiungere a poco a poco aumento di prezzo: la *subasta*, ossia *la compra sotto l' asta pubblica*, come quella, la quale non è altro, che una vendita all' incanto più solenne, e stabilita dalla pubblica autorità: *la compra per aversionem*, cioè quando si comprano non già ad una ad una, ma alla rinfusa delle cose di prezzo disuguale, o di misura incerta: finalmente *la compra a fidanza*, alla quale si rapporta anche l' *urna della fortuna*, ed altri simili negozj, cioè quando taluno paga un prezzo fisso per una cosa o quantità ancora incerta, e che diverrà certa dopo l' evento. E perchè in tutti questi contratti non si richiede uguaglianza, perciò indubitatamente siegue, che in tali casi nessuno de' contraenti può dolersi di lesione, purchè però non ci sia intervenuto l' altrui dolo, oppure in riguardo

alla cosa, che si offre dall' evento, non siasi pensato dai contraenti (*a*).

§. CCCLX.

La locazione-conduzione ebbe luogo dopo l' invenzione del prezzo eminente.

L' altro contratto, il quale ebbe luogo tra gli uomini dopo l' invenzione del danaro ossia prezzo eminente, è la *locazione-conduzione* (§. CCCL.). Imperocchè sebbene per dritto romano nella locazione de' poderi rustici come fruttuosi possa far le veci di mercede anche una porzione de' frutti, che chiamano *quota* (*a*), ed in tal guisa siffatto contrat-

---

(*a*) E di qui poteva decidersi la lite insorta tra alcuni giovani di Mileto, che avevano comprato il volo della rete, ed i pescatori di Coo, che loro lo aveano venduto, ed indi aveano tirato dal mare un tripode di oro. Infatti mentre quelli e questi contrastavano di avere siffatto inaspettato tesoro, Apollo non lo aggiudicò nè agli uni nè agli altri, e contro la ragione pronunziò il seguente oracolo:

De tripode ex Phebo quaeris, milesia pubes?
Huic tripodem addico, cui sit sapientia prima.

LAERT. *I. 28.* — VAL. MAX. *4. 1.*

O gioventù milesia, a che da Febo
Brami saper il tripode a chi spetti?
Eccolo a te svelato in pochi accenti:
Al primo saggio il tripode si dia.

Ma egli è noto abbastanza, che quante volte non si fosse conosciuto il padrone, il tripode s' apparteneva ai pescatori (§. CCCXXIV.). Nè ostava ai pescatori il contratto stipolato coi giovani di Mileto, mentre i medesimi avean pattuito doversi dar lor non già tripodi d' oro, ai quali nessuno de' contraenti avea pensato, ma i pesci, che sarebbonsi presi nella rete. Conf. *l. 8. §. 1. D. de contr. emt. l. 11. §. ult. et l. 12. D. de act. em.*

(*a*) Imperocchè se il padrone del podere invece della mercede si fa promettere una parte *quota de' frutti*, egli è chiaro, che tale contratto viene a prendere il carattere di società, come apparisce dalla stessa defini-

to ha potuto aver luogo prima d'inventarsi il prezzo eminente; pure non v'è ragione, per la quale non possa tal negozio rapportarsi al contratto innominato: *io do, affinchè tu dia*, mentre in questo caso l'uso della cosa non si paragona col danaro come prezzo eminente, ma col prezzo volgare de' frutti, e perciò può avvenire, che non essendo sempre la stessa la valutazione de' frutti, mentre essa ora si accresce, ed ora si diminuisce in proporzione della sterilità o fertilità dell'annata, in un anno soffra lesione il locatore, cioè colui, che dà in affitto il podere, ed in un altro il conduttore, cioè colui, che prende in affitto il medesimo.

§. CCCLXI.

Doveri del locatore.

Perchè dunque la locazione-conduzione è un contratto di dare l'uso della cosa o l'opera per una determinata mercede (§. CCCLI.), perciò segue che il locatore deve concedere al conduttore l'uso della cosa o prestare le opere convenute, e per conseguenza quante volte o per sua colpa o per casualità ac-

---

zione della società, che in appresso daremo. Del resto che la locazione del podere fruttuoso fatta per una parte quota de' frutti sia molto diversa dalla natura della locazione-conduzione, è abbastanza manifesto, dal perchè essendo questa un contratto oneroso in esso si richiede l'uguaglianza (§. CCCXXIX.); laddove in quella non sempre l'uguaglianza si può ottenere. Infatti se io per l'uso del mio podere per sei anni mi faccio promettere trenta tomoli di grano, ed altrettanti di segala per ogni anno, può avvenire che in quest'anno per causa della sua ubertà, e per la viltà dei generi la mercede sia mediocre e proporzionata all'uso del podere; nell'anno seguente per la sterilità, e per la scarsezza de' generi, eccessiva, e strabbocchevole. Ed ecco il perchè di sopra abbiamo avvertito, che la locazione-conduzione richiede il danaro contante (§. CCCL.).

cada, che il conduttore non possa prestare le opere convenute, in questo caso anche la promessa mercede deve proporzionatamente diminuirsi (*a*); anzi qualche volta il locatore può essere astretto a soddisfare l' interesse del conduttore; e la cosa istessa deve dirsi, se il locatore prima di terminare il tempo della locazione senza giusta causa si è arbitrato di cacciar via il conduttore.

§. CCCLXII.

Doveri del conduttore.

All' incontro è dovere del conduttore di pagare nel tempo stabilito la convenuta mercede, di far uso della cosa locatagli per servirsene da uomo dabbene, come quella che essendo aliena debbasi restituire in ispecie, di risarcire il danno cagionato per sua colpa, e finalmente di non abbandonarla prima di terminare il tempo della locazione, purchè il medesimo non venga spinto a tale risoluzione da giusti motivi, come a dire, dall' invasione de' nemici, dal timore della peste, e da altri simili avvenimenti. Imperocchè se egli ha il dritto di pretendere dal locatore,

---

(*a*) Questa equità fu conosciuta e praticata da tutti gli antichi, come da Sesostri re degli Egiziani, il quale voleva che si scemasse proporzionatamente la mercede a pro di quello, dal cui fondo la violenza del fiume avesse portato via qualche cosa. *Herodot. lib. 2. p. 81. edit. Steph.* Siffatta equità in questa materia si praticò anche dai Romani, al dir di Polibio *Hist. 6. 15.* e fra questi da Cesare, secondo rapporta Svetonio *cap. 20.* Egli è facile a comprendersi che in questo caso il danno non dev' essere di poco momento, ma bensì grave, mentre spesse volte il medesimo viene risarcito con maggior vantaggio e specialmente ne' poderi fruttuosi per lo più la sterilità di un anno resta compensata dall'abbondanza dell' altro, ed è poi cosa indiscreta che il conduttore voglia godere di qualsivoglia guadagno, e non voglia soggiacere a qualche danno anche lieve.

*

che la cosa gli si consegni salva, ed intera; che non venga molestato da alcuno, e che non possa essere cacciato prima di spirare il tempo (§. *prec.*), egli è molto giusto, che quello cui vuole o non vuole a se fatto, esso lo faccia o non faccia ad un altro (§. LXXXVIII.): tanto maggiormente che in questo contratto come oneroso si deve osservar l'uguaglianza (§. CCCXXIX.).

§. CCCLXIII.

Dei patti che si appongono a questo contratto, e della tacita rilocazione.

Del resto consistendo questo contratto nel consenso (§. CCCXXVII.) egli è facile a rilevarsi, che al medesimo si può apporre qualunque patto, il quale non sia contrario ai buoni costumi (*a*), e si può fare sì puramente, che condizionatamente, e fino ad un dato tempo. E perchè anche il consenso tacito è un vero consenso, perciò con ragione si deduce, che per dritto debba valere eziandio la *tacita rilocazione*, quante volte classo il tempo nessuno de' contraenti abbia rinunciato al contratto, ed in

---

(*a*) Quindi spesse volte i poderi si locano con tali leggi, che in questo negozio poco ci rimane della natura del contratto di locazione-conduzione. Quindi hanno origine le locazioni perpetue. Quindi le locazioni irregolari, mediante le quali il dominio insieme col pericolo si trasferisce nel conduttore, come appunto è la locazione, che Alfeno Varo nell' elegantissima legge 31. *D. locati* rapporta essersi conchiusa; quale legge è stata egregiamente dilucidata dal celebre V. A. Cornelio van Bynkershoek *obs. 8. 1.* Tal è ancora il contratto non ignoto ai Germani, che il chiamano di *Soccida*; del quale contratto dopo di averne trattato Tabore anche noi ne abbiamo parlato negli elementi del dritto germanico 2. 14. §. 105.

tal caso è giustissimo che la tacita rilocazione s' intenda fatta con quelle stesse leggi e condizioni, che da ambedue i contraenti furono prima apposte nella stessa locazione.

§. CCCLXIV.

Tra i contratti che ebbero luogo prima e dopo l' invenzione del danaro si annovera anche il mutuo.

E questi sono i contratti, i quali ebbero luogo come abbiamo detto dopo essersi inventato il prezzo eminente. Sieguono quelli, che poterono aver luogo e prima e dopo l' invenzione del danaro. Il primo tra essi è il contratto del *mutuo*, pel qual noi intendiamo la prestazione delle cose fungibili fatta colla condizione di doversi dopo un determinato tempo restituire l' altrettanto nel medesimo genere (*a*).

(*a*) Noi chiamiamo *cose fungibili* quelle che si sogliono numerare, e pesare. L' indole di esse è la seguente, cioè 1.° che non si può aver l' uso delle medesime senza l' abuso ossia la consumazione: 2.° che ammettono la restituzione mediante l' altrettanto non meno nel genere che nella specie *l. 2. §. D. de reb. cred.*, vale a dire che se io son debitore di docati cento ad un mio creditore, avrò soddisfatto al medesimo sia che io gli dia gli stessi docati cento, che mi furono da lui numerati, sia che io gli dia altri docati cento del medesimo genere. Da ciò apparisce che significhi *restituire la cosa nel medesimo genere*, cioè dare l' altrettanto sì in riguardo alla quantità, che alla qualità. Di qui segue una nuova proprietà delle cose fungibili, cioè 3.° che in esse l' altrettanto è la stessa cosa, nè finalmente siffatte cose (come ha ben osservato Tomasio *dis. de pretio adfec. in res fung. non cad.*) ammettono prezzo di affezione, purchè non sieno rarissime, e non così facilmente può ritrovarsi l' altrettanto nel medesimo genere. Così sebbene in Roma il vino Falerno fosse stato cosa fungibile; ciò non ostante l' affezione cadeva nel *vino opimiano di cento anni* di Trimalcione, del quale fa menzione Petronio Arbitro *Saty. cap. 34.*

E perchè si può dare a mutuo in questa maniera non solo il danaro, ma ancora qualunque cosa fungibile, egli è perciò manifesto che un tal contratto anche prima d'inventarsi dagli uomini il danaro qual comune misura di tutte le cose, sia stato in uso tra essi, e che oggi sia pur frequentissimo.

§. CCCLXV.

Il dominio della cosa mutuata passa nel debitore.

Se dunque nel contratto di mutuo le cose fungibili si danno al debitore colla condizione, che dopo un certo tempo si restituisca l'altrettanto nel medesimo genere (§. *prec.*), ne siegue, che al debitore viene data la facoltà di abusare delle cose che gli sono state mutuate, e quindi il creditore si è spogliato del dritto di escludere il debitore, ed ogni altro dall' uso di quelle, e lo ha trasferito nel debitore colla condizione di ricevere dal medesimo l' altrettanto. E perchè tale dritto di escludere gli altri dall'uso delle cose è appunto il dominio (§.CCXXXI.), perciò di quì si deduce che il mutuo è un' alienazione, e che il dominio delle cose mutuate passa assolutamente nel debitore (*a*).

(*a*) Egli è risaputo il gran chiasso che ha menato contro quest' ultima proposizione Alessio da Messaglia, cioè Claudio Salmasio per mettere in derisione i giureconsulti che difendevano una siffatta tesi. Ma i suoi argomenti ricavati dal dritto civile furono ribattuti in guisa da Wissembachio, da Fabrotto, e da altri uomini dottissimi, i quali ne produssero altri assai più validi contro di esso, che oggi sembra essersi già decisa la causa. Ma siffatti argomenti fanno conoscere, che neppure la retta ragione è contraria al sentimento dei giureconsulti. Imperocchè egli è vero, che il creditore non aliena la quantità, come quella che sempre egli vuole per se salva, mentre pattuisce che gli si dia l' altrettanto: ma per quello riguarda il dominio ed il pericolo delle specie mutuate egli è fuor di dubbio che il medesimo passa nel debitore, come alla fine lo stesso Salmasio posto alle strette dagli avversarj fu costretto di confessare.

§. CCCLXVI.

Obbligazione del debitore.

Dalla medesima definizione si deduce, che il debitore è obbligato a restituire l' altrettanto non solo in riguardo alla quantità, ma ancora alla qualità, e per conseguenza se si è dato danaro a mutuo, ed il valore intrinseco di esso siasi in seguito o accresciuto o diminuito, con ragione si deve aver riguardo al tempo, in cui si conchiuse il contratto, e quindi dalla sorte debbe togliersi tanto, quanto uguaglia il valore posteriormente accresciuto al danaro, o aggiungersi alla medesima tanto, quanto possa uguagliare il prezzo che dal danaro si è tolto. Inoltre si raccoglie che il debitore non dev' essere moroso a restituire, e che il medesimo non rimane sciolto da tale obbligazione nè per l' estinzione della cosa fungibile che gli ha mutuata il creditore, nè per qualunque caso fortuito (*a*).

(*a*) Imperocchè se il dominio della cosa fungibile mutuata passa nel debitore (§. CCCLXV.); se all' incontro il padrone è tenuto di soffrire il caso (§. CCXXI.), non può darsi, che il debitore resti libero dall' obbligazione di restituire, se e. g. si duole che il vino a lui mutuato siasi convertito in aceto, o che gli sia stato rubato il danaro datogli a mutuo. Molto meno dunque potrà venire scusato dalla povertà quel debitore, il quale per cagion della medesima è divenuto non solvibile, qualora o colla sua nequizia ha scialacquato i suoi beni, o marcendo nell' ozio a guisa de' pecchioni non si arrossisca di vivere colle robe altrui, e fare un vergognoso divoramento delle cose non senza stento e sudore da altri acquistate. Imperocchè questa razza di uomini è perniciosissima, e pronta a commettere ogni sorta di sceleraggine, poichè non è possibile, che coloro i quali hanno profuse e dissipate le cose proprie, non appetiscano quelle degli altri. A questo si rapporta il discorso di Catilina presso Sallustio *Catil. cap. 20.* » Quando però la povertà sia derivata da un caso » meramente fortuito, e dall' ordine della divina provvidenza, allora il » creditore debbe aver pietà verso il suo debitore, e giusta i principj » di una ragionevole carità potrà rilasciare al medesimo se non in tutto, » almeno in parte il suo credito (*N. T.*).

§. CCCLXVII.

Sono esse lecite le usure per dritto di natura?

Del resto sebbene questo contratto di sua natura non meno che il comodato sia gratuito ; nondimeno al raffreddarsi dell' amore tra gli uomini s' introdusse il costume , che i creditori si facessero promettere qualche premio dai debitori per la sorte ad essi conceduta : quale premio se consiste in una parte quota relativa alla sorte stessa da doversi prestare in ogni anno o in ogni mese , si chiama *interesse* oppure *usura* , sebbene quest' ultimo vocabolo ordinariamente si prenda in mala parte , cioè per quelle esorbitanti usure , colle quali i creditori riducono talune volte alla disperazione il povero debitore. Circa siffatte usure vi è una questione antica , e trattata da molti uomini dotti , cioè è egli lecito ai creditori di farsi promettere le usure dai debitori , oppure sono le medesime contrarie al dritto di natura (*a*)?

(*a*) Non occorre di trattare diffusamente in questo luogo della storia di questa controversia , che nel secolo passato fu con tanto calore agitata nel Belgio , cioè se fosse giusta o ingiusta l' usura. Ci hanno fatta risparmiare questa fatica il celeberrimo Noodt *de foenore et usuris 1. 4.* Martino Schoolk *exercit. var. p. 430.* e Tomasio *Not. ad Lancellot. 4. 7. not. 275. p. 2024.* , quale ultimo con accuratezza ci racconta l'occasione di questa controversia , e riferisce i sostenitori dell' uno e dell' altro sentimento. Si deve però confessare che la maggior parte degli uomini dotti, i quali scrissero intorno a tale questione , mostrarono maggior premura pel dritto divino positivo , che pel dritto naturale , e perciò è manifesto che i studiosi di questo dritto non possono ritrarre gran profitto dalla lettura della più parte di essi.

» Da queste ultime parole si vede tralucere il sentimento dell' Auto-
» re che sostiene l' affermativa dell' indicata controversia. Infatti nel se-
» guente paragrafo esso risponde alla proposta questione autorizzando le
» usure. Le ragioni però , sulle quali poggiato crede di sostenerle , sono
» di nessun valore , e quindi nell' annotazione , che verrà immediatamen-
» te soggiunta , saranno invincibilmente distrutte (*N. T.*) ».

§. CCCLXVIII.

Che si deve rispondere sulla proposta questione?

In prima se non è cosa ingiusta il comunicare con gli altri non gratuitamente le cose proprie, ma può esigersene qualche mercede (§. CCCXXVIII.); dippiù se taluno abusando delle cose altrui viene a riportarne talvolta un insigne guadagno, ed il creditore all' incontro spesso non senza suo danno ed incomodo debbe frattanto rimaner privo della sua roba, ed in tal caso la condizione del primo si rende migliore, e quella del creditore si peggiora contro il principio che nessuno debba farsi più ricco col danno altrui (§. CCLVII.): se finalmente si espone a gran pericolo il creditore, che concede le cose proprie al debitore colla condizione di poterne abusare, e per tal riguardo non è assurdo, che il creditore possa esigere dal debitore qualche mercede a tenore della grandezza del pericolo (§. CCCXXXI.), ci sembra poter benissimo dedurre da tali principj, che non sia in se stesso contrario alla retta ragione il patto usurario fatto con colui, il quale può ritrarre dal nostro danaro un insigne lucro (*a*); e sebbene

---

(*a*) Alcuni indarno si oppongono a questa dottrina, dicendo 1.° che il danaro è una cosa sterile, e che perciò non si possono da esso esigere le usure come o frutto o *prodotto* del medesimo. Imperocchè il danaro è sterile fisicamente, non civilmente, perchè spesse volte taluno per mezzo del commercio col danaro lucra un altrettanto, anzi molto più di quello, che ha impiegato *Matth.* 25*17*. 2.° che il comodato essendo gratuito, anche tale debb' esser il mutuo. Imperocchè il comodante concedendo ad alcuno l'uso della cosa non fungibile soffre incomodo e pericolo minor di quello che sente il creditore, mentre trasferisce nel debitore il dominio della cosa fungibile colla facoltà di poterne abusare. 3.° che lo stesso Dio ha proibito i patti usuraj *Exod.* 22. 25. *Lev.* 25. 37. *Psalm.*

la quantità dell' usura debba fissarsi a proporzione del guadagno, che il debitore può probabilmente percepire dalla sorte; pure non è ingiusto, che l'usura si accresca con aversi riguardo alla grandezza del pericolo, alla rarità del danaro, e ad altre simili circostanze (§. CCCXXXI.), come dall'esempio dell' *interesse nautico* bastantemente si rileva (*).

---

15. 5. Luc. 6. 34. Imperocchè Iddio aveva proibito i patti usurarj solo nella repubblica degli Ebrei; tanto che un israelita non poteva esigere usure da un altro israelita. Lo stesso Dio però le avea espressamente permesse tra gl' Israeliti, e gli estranei. *Deut. 23. 19. 20.* Ma il dritto di natura non conosce alcun divario tra persone della stessa nazione, e gli estranei. *Conf. Io. Selden. de jure nat. et gen. 6. 10. Io. Cleric. ad Exod. 22. 25. p. 112.*

(*) » La dottrina, che viene insegnata da Einecio in questo paragrafo è erronea, come sono insussistenti le risposte alle obbiezioni, » che apporta egli medesimo nella soggiunta nota. Infatti le usure non » trovano alcun appoggio nel dritto di natura, ma vengono chiaramente » proibite, ed ecco di ciò le convincenti ragioni. Egli è fuor di dubbio, » che nel contratto di mutuo il dominio della cosa mutuata si trasmette » nel mutuatario (§. CCCLXV.); dunque siccome il mutuatario è padrone della cosa mutuata, così lo è dell' uso della medesima; imperocchè nelle cose fungibili e consuntibili l' uso di dritto, ed il dominio » non si distinguono, cioè sono la stessa cosa. Or se l' uso della cosa mutuata appartiene al mutuatario, qual titolo può avere il creditore ossia » mutuante per poterne riscuotere il prezzo? Esigendolo dunque commette » un' ingistizia, e perciò l' usura, ch' è il prezzo dell' uso, è proibita » dal driito di natura. *Ille*, dice S. Tommaso 2. 2. q. 78. *art. 2. ad* » *2., qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui* » *mutuat . . . unde non debet amplius exigere ille, qui mutuavit.* Inoltre chi non sa, che il dritto di natura comanda di osservarsi l' uguaglianza ne' contratti? Se in essi togliesi l' uguaglianza, tosto si commette ingiustizia. Or nel patto usurario svanisce ogni uguaglianza, giacchè con esso si viene ad esigere più di quello, che si è dato. Se dunque col riscuotersi dal creditore l' usura il medesimo riceve più di quello che ha mutuato, egli è chiaro che si toglie l' uguaglianza, e perciò si offende la giustizia. Finalmente il dritto di natura vieta, che alcuno venda al padrone la cosa, ch' è propria dello stesso padrone. Ma » ciò è quello, che si esegue dall' usurario. Costui vende al padrone quello, » che s' appartiene al padrone istesso. Poichè vende al mutuatario già fatto » padrone della cosa mutuata l' uso di essa. L' uso della cosa mutuata è » del mutuatario come lo è la cosa istessa. Chi vende il grano, vende insieme col grano l' uso di esso; ma s' egli vuol vendere il grano, e poi

§. CCCLXIX.

Cosa è pegno, ipoteca, e patto anticretico?

L' altro contratto di simil fatta è il *pegno*, pel quale noi intendiamo l' obbligazione di doversi consegnare una cosa al creditore per sicurezza del suo

---

» separatamente l' uso del grano, viene a vendere il grano due volte, cioè » quello che non è suo, e per conseguenza viene a peccare manifesta- » mente contro la giustizia. Non altrimenti pecca contro di questa colui, » il quale pel mutuato danaro vuole due compensazioni, cioè la restituzione » dell' altrettanto, ed il prezzo dell' uso, e perciò siccome ognuno è ob- » bligato a restituire la cosa ingiustamente acquistata, così l' usurario è » tenuto di restituire l' usura, se l'ha riscossa dal debitore. In breve. Devi » fare ciò che non nuoce a te, e giova ad altri. Ecco uno de' primi pre- » cetti di dritto naturale. Or se dando a mutuo ne hai nocumento, potrai » pretenderne un utile proporzionato secondo la vera ragione del lucro ces- » sante e danno emergente. Ma se nessun discapito di questi ten proviene » potendo col mutuo giovare ad altri sei obbligato a farlo per giustizia » naturale, e quindi a non esiger mercede per la medesima. Si dirà che » l' uso della cosa tua è degno di un prezzo. Si, quando l' uso ne por- » tasse un deterioramento; ma non quando ti debbe essere restituita iden- » tica e senza tuo danno, come è nel mutuo. Quest' alternativa è com- » presa nella nozione stessa del vocabolo *usura*.

» Dalle cose fin qui dette chiaramente si rileva, che le usure non » sono autorizzate dal dritto di natura; che anzi sono dal medesimo e- » spressamente proibite, e per conseguenza le ragioni rapportate da Einec- » cio non posson mai giustificarle. La prima ragione da lui addotta, cioè » di non esser noi obbligati a comunicar gratuitamente le nostre sostanze » con gli altri, non ci autorizza a poter riscuotere le usure. Imperocchè » volendo attendere alla natura del contratto di mutuo essa ci spigne ad » esser benefici verso i nostri simili. Essendo dunque un beneficio il dare » a mutuo le cose nostre siegue che non dobbiamo riceverne ricompensa. » Subitochè il beneficio richiede mercede, esso più non merita un tal no- » me, e cessa di esser beneficio (§. CCXXIV.). Se noi non siamo te- » nuti per dritto perfetto di dare agli altri le cose nostre, lo siamo sen- » za dubbio per dritto imperfetto : ci obbliga l' amor d' umanità e di be- » neficenza a soccorrere il nostro prossimo senza pretenderne pagamento. » Ma oltracciò per far vedere viemmaggiormente l'insussistenza dell' einec- » ciana ragione può soggiungersi la seguente riflessione: chi vende una » data cosa, fa anche ciò a cui non è obbligato, ed intanto non può » esigere un di più sopra il valore della medesima; dunque a pari ra- » gione si deve conchiudere, che il mutuante dando il mutuo, cui non » è obbligato, non può riscuotere più della sorte mutuata. La seconda

credito. Imperocchè se la cosa, specialmente immobile, non si consegna al creditore, ma però in essa a pro del medesimo si costituisce il dritto di poterla occupare, quante volte non si estingua il debito,

---

» ragione, cioè quando il debitore percepisce dal mutuo un gran lucro,
» spesso non senza danno ed incomodo del creditore, è dubbiosa, e richiede schiarimento. Essa ha due aspetti; in quanto al primo è falsa, in quanto al secondo può esser vera. Che il debitore ritragga guadagno dal mutuo, può derivare dalla sua industria, e quindi per tal riguardo non deve cosa alcuna al creditore: è dunque falso, che sotto questo titolo debba il medesimo dar l' usura al creditore. Il frutto dell'industria è dell' industriante, e non già d' un estraneo. Se poi avvenga danno al creditore, ciò debbasi certamente risarcire; ed avvenendo tal danno *precisamente a cagion del mutuo*, il debitore deve soddisfarlo, e perciò uno dei titoli giustificanti l' usura è appunto il danno, che emerge effettivamente dal mutuo, e sotto questo aspetto è vera la ragione dell' Autore. La terza ragione finalmente riguarda il pericolo del mutuante, cioè quello di non ricevere più il danaro mutuato. Ma anche in ciò si deve distinguere il pericolo intrinseco dal pericolo estrinseco della sorte mutuata. Per quello che riguarda l' intrinseco, nulla si può esigere per causa del medesimo, giacchè il mutuo per sua natura porta seco il medesimo, e perciò si dice come per proverbio:

Quando puoi presta danari:
Ma vedi pria a chi li dai:
Da mutuum,
Sed cui des videto.

» In quanto poi al pericolo estrinseco, egli è certo, che pel medesimo si può stipolare qualche sorta d' interesse, *dummodo*, al dir della Sagra Congregazione *de Propaganda fide*, *servetur proportio inter periculum, et id quod accipitur*; perchè, secondo la ragione comunemente ricevuta, vale più il danaro, ch' è fuor d' ogni pericolo, che quello che non può riscuotersi, se non con grandissima fatica, e difficoltà. Quindi per causa del pericolo estrinseco, detto anche *straordinario*, e *particolare* si può esigere l' usura marittima. Che però sembra, che le ragioni apportate da Eineccio per giustificar l'usura sieno di nessun valore, e quindi resta che la medesima sia proibita dal dritto di natura. Al dritto naturale è conforme il dritto divino positivo. Ezechiello *cap. 18.* dice dell' usurario: *non vivet, cum detestanda haec fecerit, morte morietur.* Davide nel salmo 14. così parla con Dio: *quis habitabit in tabernaculo tuo?* e Dio risponde: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram.* S. Girolamo esponendo questo versetto di Davide dice: *David evangelium exponens virum in cunctos generaliter foenus fieri vetavit.* Nel Vangelo poi ch' è la stessa legge naturale posta in chiaro da Gesù Cristo viene con parole precise proibita l' usura: *benefacite et mutuum date nihil inde sperantes. Luc. 6.* Su di queste ultime parole

un tal contratto, che intercede tra il creditore, ed il debitore, si chiama *ipoteca*, Finalmente se siasi tra essi convenuto, che il creditore invece delle usu-

---

» così insegna S. Tommaso 2. 2. q. 78. *art.* 1. *ad* 4.: *dare mutuum* » *non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter con-* » *silia, sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub* » *ratione praecepti.* Al dritto naturale, e divino positivo sì antico che » nuovo corrispondono anche le leggi tanto canoniche, che civili. Onde » disse S. Agostino: *quid dicam de usuris, quas male partas ipsae leges,* » *et judices reddi jubent?* Epist. *ad Marcellum.* Or essendo così la cosa, » ben vede ognuno che la dottrina einecciana riguardante le usure è er- » ronea, e perciò giustamente condannata dalla Chiesa.

» Ma se le ragioni, colle quali vuolsi sostener l'usura, non reggo- » no ad una diligente analisi, molto meno saranno valide le risposte alle » obbiezioni della sentenza opposta. Infatti non è concludente il dire: » il danaro non è sterile civilmente; dunque il mutuante può esigerne » l'usura. Se il danaro mutuato è del mutuatario, il frutto civile, ch' » è il prodotto dell' industria, è tutto del medesimo: *res fructificat do-* » *mino suo.* Sotto qual titolo dunque si può pretendere l'usura dal mu- » tuante? *Il danaro non fa danaro*, dice l'antico adagio, e perciò tutto » il frutto di esso è figlio dell'industria, e dell' abilità del mutuatario, » e quindi niente si può esigere dal mutuante.

» Inoltre: è essa ragione convincente quella, che viene assegnata da » Einecció tra il comodato ed il mutuo per aversi giusto titolo di esiger » l'usura? L'incomodo, che si soffre nel mutuo, dice, è maggior di quello, » che si sente nel comodato: dunque per causa di siffatta preponderanza » d'incomodo è egli lecito riscuotere l'usura. Il maggiore o minore in- » comodo non varia la natura del contratto. Il comodato, ed il mutuo » sono ambedue contratti gratuiti, e perciò per natura loro sono d'in- » comodo al comodante, ed al mutuante, e di comodo al comodatario, » ed al mutuatario, e quindi intervenendoci il prezzo dell' incomodo si » cambia la natura di tali contratti, e non sono più nè comodato, nè » mutuo. E poi qual sarebbe questo maggiore incomodo? È la dilazio- » ne del tempo? È la difficoltà di riavere la sorte mutuata? Ma s'egli » è così, è manifesto, che non si debba riscuotere l'usura, perchè » tanto la dilazione del tempo, che la difficoltà di ricevere la sorte sono » essenziali alla natura del mutuo, e perciò non sono suscettibili di prez- » zo. Infine nella risposta, che l'autore dà al terzo argomento, dal me- » desimo si restringe la proibizione dell' usura alla sola nazione ebrea, » perchè gli Ebrei potevano patteggiar le usure coi stranieri, come si » legge nel Deuteronomio *cap.* 23.: *non foenerabis fratri tuo ad usuram:* » *sed alieno.* Una siffatta risposta di Einecció è *de falso supponente*, » come dicono i Scolastici. Era proibito agli Ebrei di esigere l'usura sì » tra essi, che dai straneri. Il senso delle parole: *foenerabis alieno*: di- » pende dal significato del vocabolo *straniero.* Chi erano cotesti stranie- » ri, se non gli Amaleciti, gli Amorrei, i Ferezei, e gli altri popoli » nemici del popolo di Dio? Se dunque Iddio diè agli Ebrei il dritto

re percepisca i frutti della cosa consegnatagli per sicurezza del credito, questa convenzione va col nome di *patto anticretico*.

§. CCCLXX.

Che cosa è di giusto circa il pegno?

Sicchè dalla definizione del *pegno* si deduce chiaramente, che la cosa pignorata debb' essere tra

---

» di sterminarli, e d' impadronirsi delle loro terre, e dei loro beni, era
» conseguente, che potessero mettere in pratica tutti que' mezzi, che si
» credessero atti a conseguire quanto possedevano gli stranieri. Era perciò
» permesso di esercitar con essi l' usura, e ciò significava non già usurpar
» l' altrui, ma ricuperare il proprio. Il dritto della guerra dava anche
» quello dell' usura: *ubi jus belli, ibi et jus usurae*, conchiude S.
» Ambrogio *de Tobia cap. 15*. Dietro tale dilucidazione è chiaro il senso
» del riferito passo del Deuteronomio. *Non riscuotere usura dal tuo fratello,
» ma dal solo straniero tuo nemico, cui io ti permetto di dar
» morte, e spogliare: se la riscuoterai dal tuo fratello, anche questo
» sarebbe straniero*. Dunque il permesso di esigere l' usura, secondo attesta
» il Rabbino Leone da Modena, fu limitato ai soli sette popoli di
» Canaan, che Iddio voleva distrutti, e non già a tutti i popoli della terra.
» Un tal permesso è simile a quell' altro, che dallo stesso Dio fu dato
» agli Ebrei di portarsi seco uscendo dall' Egitto i mobili più preziosi
» degli Egiziani. Domando: in questo caso gli Ebrei commisero ladroneccio?
» No certo, mentre n' ebbero il permesso da Dio, il qual è padrone
» assoluto di ogni cosa, e può a suo arbitrio trasferirne il dominio
» a chi gli piace. Tal caso dunque non è compreso nella legge *del
» non rubare*, e perciò non impedisce che il furto sia delitto, e ferisca
» il dritto naturale. Della stessa maniera si può anche ragionare circa
» l' usura permessa agli Ebrei in riguardo ai sette popoli stranieri. Questo
» caso non è compreso nella legge *del non commettere usura*, e perciò
» non osta che l' usura sia proibita dalla legge scritta e dalla legge
» di natura stampata nel cuore di tutti, e che gli stessi gentili non hanno
» ignorata, mentre se punivano il ladro colla pena del *doppio*, condannavano
» gli usurarj, colla pena del *quadruplo*: *majores nostri*, dice
» Catone, *ita legibus posuerunt furem dupli condemnari, foeneratorem
» quadrupli. V. de re rustic.* Ma che giova ad Eineccio l' eccezione
» degli Ebrei? Sarà sempre vero che Dio proibisce l' usura, mentre
» per una più chiara rivelazione egli lo ha manifestato nel Vangelo, le
» di cui parole non ha egli riportate. Concludasi dunque che le usure son
» proibite per dritto di natura, e le ragioni, sulle quali Eineccio crede
» fondarsi l' opposta sentenza, sono invincibilmente distrutte ».

i beni del debitore, e perciò merita venir punita la frode di colui, il quale dà in pegno la cosa altrui, come a dire, comodata, depositata, e locata. All'incontro il creditore non deve servirsi del pegno, se coll'uso può deteriorarsi, ma custodirlo con diligenza uguale a quella, con cui custodisce le cose proprie, e restituirlo al debitore dopo di avergli costui pagato il debito. Finalmente dovendo il padrone per lo più soffrire il caso (§. CCXI.), segue, che il pericolo del pegno deve andare a conto del debitore, ed esso, nell'ipotesi che il pegno perisca per un caso fortuito, è tenuto ciò non ostante di pagare il debito (*a*).

§. CCCLXXI.

Che cosa è di giusto in riguardo all'ipoteca?

Inoltre dalla definizione dell'*ipoteca* (§.CCCLXIX.) si deduce, che questa non può costituirsi nelle cose mobili, le quali senza saputa del creditore si posso-

---

(*a*) Invero per dritto germanico de' tempi di mezzo, quante volte era casualmente perito il pegno, il debitore rimaneva sciolto dall'obbligazione di estinguere il debito. Il dritto provinciale Sassonico III. 5. stabiliva nel seguente modo: *Stierbt ein pferd, oder ein vieb inder versatzung, ohne jenes schuld, der das unter ihm batte, beweiset er das, und thut auch dazu schweren, er gilt es ihm nicht, er hat aber sein geld verlobren, da es ihm vor versatzt stund ihr gelubde stunde dann anders.* Cioè *se muore un cavallo, oppure un animale ch'è stato offerto in pegno senza colpa di colui, che lo riteneva, ancorchè lo dimostrasse con prove, ed anche con giuramento, non gli giova punto. Egli perde il suo danaro, che avea dato pel pegno.* Alle quali cose sono conformi quelle che si leggono nello Spec. Svevico *cap. 243.* Alcune volte si conveniva anche con patto speciale, che il pericolo andasse a carico del debitore, qual è il patto, che si legge presso Pontano *Hist. Dan. lib. 9. ad ann. 1411.* Ma siccome ciò derivava da un principio particolare dei Germani cioè che il creditore acquistasse il dominio del pegno, del quale principio noi abbiamo parlato negli elementi del dritto germanico *lib. 2. 11. §. 319.*; così le nostre ragioni rapportate nello stesso paragrafo 319. non comportano, che siffatte cose si adattino al dritto naturale.

no agevolmente alienare dal debitore e trasferire in un estraneo, ma deve consistere in cose specialmente immobili, come sono i fondi, le case, le città, ed i territorj (*a*), ed anche in una moltitudine assai grande di cose mobili, che non così facilmente possono trasportarsi da un luogo in un altro, come sono le grandi e numerose biblioteche; anzi può costituirsi l' ipoteca anche su i dritti, ogni volta che il possessore possa da essi ritrarre un insigne vantaggio. Qualunque cosa però viene in tal guisa pignorata al creditore, porta con se sempre fisso il dritto del medesimo, e non si estingue giammai, qualunque sia il possessore, in cui sia trasferita la cosa ipotecata; perchè altrimenti sarebbe inutile e senza effetto la costituzione dell' ipoteca.

(*a*) Aggiungiamo siffatte cose per le seguenti parole di Pufendorff *de jur. nat. et gent. V. 10. 16.*: *tra coloro i quali vivono nella scambievole libertà naturale, le semplici ipoteche sono inutili. Imperocchè ove il debitore ricusa pagare volontariamente, si deve far uso della forza, e delle armi per occupare il possesso dell' ipoteca. Or anche senza la costituzione dell' ipoteca tra tali persone si possono invadere tutti i beni del debitore.* Ma non mancano degli esempj di simili ipoteche costituite anche tra le nazioni libere, come sono quelli rapportati da Erzio *in hunc locum p. 738.*, il quale eziandio egregiamente rispondendo a Pufendorff dice, che può essere utilissimo l' uso di tale ipoteca, se una città così pignorata pervenga in potere d' un terzo possessore. Del resto concediamo volentieri che le nazioni libere non si contentano così facilmente di siffatta semplice ipoteca, ma almeno si fanno promettere il dritto di poter tenere delle guarnigioni, *jus prēsidii*, nelle città pignorate; ciò che sappiamo di aver praticato nell' anno 1585. Elisabetta Regina d' Inghilterra, allorchè i Belgi le pignorarono Utissinga, Rankemio, e Brilla, come rapporta Emmanuele Meterano *Rer. Belg. lib. 13.* ed i rimanenti Annalisti belgici parlando di tal anno.

§. CCCLXXII.

Che cosa è di giusto in riguardo al patto anticretico?

Finalmente dalla definizione del *patto anticretico* (§. CCCLXIX.) si rileva, che questo patto ha luogo soltanto nel pignoramento di cose fruttuose; e perchè in tal caso i frutti stanno invece delle usure, essi non debbono oltrepassare notabilmente il modo, ossia limite delle medesime, che di sopra abbiamo detto essere analogo, e conveniente all'equità naturale (*). Siegue ancora, che in questo contratto il caso non debbesi soffrire dal creditore, purchè non siasi altrimenti convenuto, e per conseguenza se per la sterilità, o per qualche pubblica disgrazia il creditore non ha potuto percepire dalla cosa pignoratagli quanto a lui era dovuto a titolo di usura, il debitore è tenuto di supplirlo d' altronde, e rendere indenne il suo creditore.

§. CCCLXXIII.

Cose comuni a tali convenzioni.

Egli è poi comune a tutti questi contratti, che siccome essi hanno per oggetto la sicurezza del credito (§. CCCLXIX.); così il creditore, essendo moroso il debitore, può alienare il pegno e l' ipoteca, e ritenendosi la sorte colle usure deve restituire al debitore soltanto quello che rimane, purchè non

---

(*) » Vedi le cose notate sopra intorno all' usura. Da esse potrà » giudicarsi in che conto deve tenersi l' *anticresi* (*N. T.*).

siasi apposta la *legge commissoria*, cioè il patto di rimanere aggiudicata la cosa pignorata al creditore per la sorte e per le usure, quante volte fra un certo determinato tempo non siasi quella riscossa. Imperocchè sebbene le leggi romane più recenti non approvino un tal patto *l. un C. Theodos. de commissor. rescind. l. ult. C. de pact. pign.* (a), e con ragione siensi fatte tali disposizioni per l' avarizia di alcuni creditori; non però di quì segue, che il dritto di natura, il quale concede al padrone il potere alienare le cose sue sotto qualunque condizione (§. CCCIX.), debba disapprovare un tale patto, ch' è stato riconosciuto ed approvato eziandio dai principi e dalle nazioni libere come con varj esempj il poco fa citato Erzio *ad Pufend. V. 10. 14. p. 737.* ha ciò dimostrato (*).

(a) Imperocchè le antiche leggi inerendo maggiormente alla semplicità del dritto naturale nulla contengono, che si opponga a questo *patto commissorio*. Anzi nella repubblica ancor libera esso si reputava lecito, come si rileva da un passo di Cicerone *Epist. ad famil. 13. 56.* rapportato dallo stesso Erzio, e prima di lui da Giacomo Gotofredo *ad l. un. C. Theod. de commiss. resc.* Il passo è il seguente: *Philotes Alabadensis υποθηκας Cluvio dedit: hae commissae sunt: Filote alabadense diede a Cluvio un' ipoteca: questa è già sotto la legge commissoria.* Ma l' incredibile rigore, con cui i creditori obbligavano i miseri debitori a dare in pegno le cose più preziose, e di maggior valore del debito sotto siffatta condizione, mosse alla fine i principi a proibire con severissime leggi un tal patto ch' era congiunto col massimo danno dei debitori.

(*) » Come potrebbe esser permesso dal dritto naturale il patto della *legge commissoria* ne' pegni essendo manifestatamente usurario e pieno d' iniquità? (*N. T.*).

§. CCCLXXIV.

Cosa è fidejussione, obbligazione correale, ed espromissione?

Il terzo contratto, che potè aver luogo e prima e dopo l' invenzion del danaro, è la *fidejussione*, cioè l' obbligazione a pagare in sussidio ciò che deve pagare un terzo. Se poi taluno costituisce se stesso a pagare per un altro non già in sussidio, ma si obbliga insieme con esso *in solidum*, egli si chiama *correo*, e l' obbligazione dell' uno e dell' altro *correale*, ossia solidale. Finalmente colui, il quale col consenso del creditore libera un altro dall' obbligazione, e tutta se l' addossa egli medesimo, si chiama *espromissore*. Tutti questi contratti ugualmente che quello del pegno sono stati inventati per la sicurezza dei creditori, e ci somministrano un chiarissimo segno del raffreddato amore fra gli uomini, e della mancanza di buona fede (*a*).

(*a*) Infatti se fosse fra gli uomini quell' amore, che dovrebbe pur esserci, il creditore non diffiderebbe del debitore, nè costui avrebbe anche il menomo pensiero di defraudare il suo creditore; ed in questo modo non si cercherebbero da alcuno nè pegni, nè fidejussori, nè correi, nè espromissori. E perchè oggi la diffidenza è cresciuta talmente, che non si crede, se non quello che si vede, perciò è questo un argomento luminosissimo dell' umana perfidia, e del raffreddato amore fra gli uomini. Una tale osservazione fu fatta anche da Seneca, il quale *de benefic.* 3. 15. così dice: *piacesse al Cielo, che non ci bisognasse alcuna stipola per obbligare il compratore a render cautelato il venditore! Volesse Iddio, che per l' osservanza de' patti e delle convenzioni non si richiedessero suggelli! Che per osservarle bastasse la buona fede, e l' animo amante della giustizia! Ma gli uomini preferiscono le cose necessarie alle ottime, cioè le scritture alle virtù, e vogliono piuttosto forzar la fede, che vederla. Si producono testimoni dall' una, e dall' altra parte. Il creditore per mezzo di scritture, e coll' interposizione dei sensali acquista moltissimi debitori. Il debitore non è contento dell' interrogazione, se non ha in suo potere la cosa, cioè se non è scritta l' obbligazione contratta. O turpe confessione di mala fede e di pubblica perfidia degli uomini! Si crede più alle scritture munite coi nostri suggelli, che a noi medesimi.*

§. CCCLXXV.

Per quali cose può farsi la fidejussione?

Del resto dalla definizione della *fidejussione* (§. *prec.*) si rileva con evidenza, che i *fidejussori*, poichè vengono in sussidio dell' altrui obbligazione, non si ammettono, se non quando ciò che debbesi, è di tal natura, che possa prestarsi da ognuno senza incomodo ugualmente che dallo stesso debitore, e perciò sono contrarie alla retta ragione le *fidejussioni* a pro de' condannati a morte, sebbene le medesime fossero ammesse da alcune antiche nazioni (*a*): nè importa punto, che, se il delitto può espiarsi

---

(*a*) In riguardo ai Greci la cosa è certa, e si raccoglie da varj esempj rapportati da Pufendorff *de jur. nat. et gent.* 5. 10. 12. Il citato Erzio nelle osservazioni sopra Pufendorff p. 735. fa vedere, che vi sieno anche de' statuti, i quali approvano l' uso de' mallevadori in materia criminale. S' ingannano poi coloro, i quali credono potersi sostenere siffatta obbligazione fidejussoria con degli esempj presi dalla sacra Scrittura *Gen. 42. 37. 43. 9. I. Reg. 20. 39.* Comprende ognuno, che l' obbligazione di Ruben fu sciocca e stolta, massime perchè non pignorò per così dire la sua vita, ma quella de' suoi innocenti figli, e questo non a pro d' un reo di delitto capitale, ma pel ritorno del fratello Beniamino dall' Egitto. Onde non è probabile, che Giacobbe uomo pio, e fregiato di prudenza avesse accettata la condizione. Giuda certamente la fece da mallevadore; ma non per un condannato a morte, nè pignorò la sua vita. (*). Finalmente nel primo libro dei Re *cap. 20. 39.* non si legge che alcuno obbligasse la propria vita a pro d' un reo, ma solamente che a Gionata venne affidata la custodia di Davide prigioniero sotto pena della propria vita. Quindi è chiaro che siffatta costumanza degli antichi non trova appoggio nelle sacre Carte.

(*) » Ecco il fatto di Ruben. Giacobbe non voleva concedere, che
» il suo caro Beniamino andasse in Egitto, perchè avendo egli perduto
» Giuseppe temeva di perdere anche quest' altro figlio nato da Rachele.
» Ruben per far condiscendere il padre alla partenza di Beniamino si
» obbligò che in caso di qualche inconveniente nella persona del medesi-
» mo fossero i proprj figli a disposizione di Giacobbe comun genitore.
» Ecco perchè fu stolida tale obbligazione, poichè diede come in pegno
» non già se stesso, ma gl' innocenti suoi figli (*N. T.*).

colla multa pecuniaria, uno si obblighi per un altro, e stabilisca di pagare in sussidio invece del reo una siffatta multa.

§. CCCLXXVI.

Obbligazione de' fidejussori.

Per quello che riguarda l' obbligazione de' *fidejussori* dalla medesima definizione si vede, che i medesimi sono obbligati a dare al creditore quello stesso, che costui può con ragione riscuotere dal debitore, e perciò è cosa ingiusta, che il creditore possa farsi promettere dai *fidejussori* più di quello, che deve il debitore: che l' obbligazione *fidejussoria* è *sussidiaria*, e per conseguenza i *fidejussori* per dritto naturale non hanno bisogno del singolar beneficio *dell' ordine* o *dell' escussione*, ma allora possono essere convenuti a pagare, quando costa che il debitore principale non sia solvibile, ossia non trovisi in istato di pagare il suo debito (*a*): che più *fidejussori*,

(*a*) Per altro circa di ciò è stato contrario il sentimento di molte nazioni, vale a dire hanno creduto che il fidejussore potesse esser convenuto anche prima del debitore principale. In quanto agli Ebrei bisogna leggere il libro de' Proverbj *cap. 20. 16. e cap. 17. 18.* ove sta scritto, che il creditore prende il pegno dal mallevadore, e si sa che mancandosi al pagamento quello si vende, e s' indennizza il creditore. In quanto ai Greci egli è risaputo quel detto di Talete: Εγγυα, παρα δ' ατη: cioè *fa da mallevadore, e subito pagherai la pena.* Finalmente anche presso i Germani corre il seguente antico adagio: *den burgen muss man Wurgen. Chi si fa mallevadore, si fa pagatore: e corrisponde al nostro comune dettato: chi pleggia, paga. Confer. Schilt exerc. 48. 21.* Ma anche ai Romani fu a grado lo stesso rigore, fino a che Giustiniano introdusse il beneficio dell' ordine e dell'escussione *Novella 4.* Invero perchè il fidejussore non accede all' altrui obbligazione, che in sussidio; e quante volte lo stesso venisse subito convenuto, non vi sarebbe alcun divario tra

i quali sonosi obbligati per le medesime persone e per le medesime cose, sono tenuti ciascuno solamente per la rispettiva rata, purchè non si sieno volontariamente ed espressamente obbligati in solido; e di quì apparisce ancora ch' essi per dritto di natura non hanno neppur bisogno del beneficio della *divisione*, come quelli che sono obbligati ciascuno per la sua rata, eccetto il caso, in cui i *confidejussori* sieno divenuti incapaci a pagare, e ciò abbiasi potuto sapere da *qualcheduno di essi*.

§. CCCLXXVII.

Obbligazione de' correi.

Se dunque i rei si obbligano a favor d' un altro in solido (§. CCCLXXIV.), egli è chiaro, che dipende dall' arbitrio del creditore il potersi esigere il pagamento da qualunque di essi (*a*), e quante volte poi uno di loro estingue il debito, rimane sciolto l' altro; ma però solamente in riguardo al creditore, al quale si è soddisfatto di quello che gli si doveva, non già in riguardo al correo, il quale pagando per l' altro correo, l' ha fatto da gestore

---

il fidejussore, il reo, e l' espromissore: perciò la stessa retta ragione c' insegna, che il fidejussore sia tenuto in sussidio, nè debba esser convenuto prima del debitore principale. A proposito Cicerone *ad Attic. 16. 15. il citar prima i mallevadori sembra di avere una certa impudenza.*

(*a*) In questo caso dunque non ha luogo la divisione dell' obbligazione. Se però l' uno e l' altro reo è in circostanze di poter pagare, ed entrambi possono facilmente esser convenuti, non v' è alcun giusto motivo, per cui il creditore possa costringere un solo, e da questo farsi pagare tutta l' intera somma. La stessa umanità vuole, che esso non debba così severamente far uso del suo dritto, ma che possa dirigersi contro ambedue i correi. Imperocchè l' umanità non permette, che noi esigiamo qualche cosa da un altro con suo incomodo, quando più facilmente, e senza nostro ed altrui incomodo possiamo conseguirla.

de' di lui negozj (§. CCCXLVI.), e perciò deve assolutamente indennizzarsi dall' altro correo (§. CCCLIX.).

§. CCCXXVIII.

Obbligazione degli espromissori.

Finalmente dalla definizione dell' *espromissore* si deduce, che la sua obbligazione sia della natura medesima, che quella dello stesso debitor principale, cosicchè costui rimane sciolto dall' obbligazione dell' espromissione fatta col consenso del creditore, e perciò nè l' espromissore può opporre l' *ordine* o l' *escussione* del debitore, nè il creditore, quante volte non possa esigere il suo credito dall' espromissore, può convenire il debitor principale, che da lui è stato una volta sciolto dall' obbligazione, ma deve assolutamente ripetere dall' espromissore, cui ha creduto, tutto quello, che gli deve (*).

§. CCCLXXIX.

Contratto di società.

Siegue il contratto di società, il quale ebbe luogo e prima e dopo di essersi inventato il danaro, come si rileva dal perchè esso non è altro, che la comunicazione tra più persone del guadagno prove-

(*) Un esempio dell'espromissione ci viene somministrato da S. Pao-
» lo nella sua lettera a Filemone v. 18. 9. Egli si costitui espromissore
» per Onesimo colle seguenti parole: *si quid damni dederit injuria, vel*
» *si quod debebat Onesimus, hoc imputa mihi. Ego Paulus mea manu*
» *scripsi: ego exolvam* (*N. T.*).

niente dalle cose o opere contribuite, e del danno indi risultante (*a*). Egli è poi fuor di dubbio che tanto le cose, che le opere si potessero mettere in comunicazione fra più persone non meno prima, che dopo l' invenzion del danaro.

§. CCCLXXX.

Cosa è di giusto nella società universale e generale?

Se dunque nella società universale si comunicano tutti i beni, e nella generale alcuni solamente in guisa però, che questo contratto sia in un certo modo aleatorio, ossia contenga qualche pericolo (§. CCCLXXIX.), ne siegue che il lucro ed il danno debb' essere indubitatamente comune tra i socj; ma la collazione può essere disuguale, nè alcuno de' socj può porre in mezzo motivo di doglianza, se, esigendolo la necessità, un socio, il quale ha contribuito meno, spenda più d' un altro; anzi è tanto certo che un socio debba pagar secondo la sua rispettiva rata il debito contratto dall' altro socio, quanto è

(*a*) Sicchè in questo luogo trattiamo della comunione stabilita col consenso de' socj. E perchè il consenso può essere o espresso o tacito; e quest' ultimo produce lo stesso effetto del primo (§. CCLXXV.), perciò siegue, che anche la società si può contrarre col tacito consenso, cioè col fatto. *Hert. diss. de societate facto cont.* Secondo che poi si comunicano e contribuiscono o tutti i beni, o alcuni solamente, o certe date cose o opere, la società suol chiamarsi o *universale*, o *generale*, o *singolare*. Grozio ha saggiamene avvertito, che la società sì universale che generale è in qualche maniera *contratto aleatorio*, e contiene in se qualche pericolo in riguardo alla disuguaglianza de' beni, mentre tanto il guadagno, che il danno è comune; ma un tal pericolo non può esserci nella società singolare, perchè in essa in tutto si deve osservar l' uguaglianza.

certo e fuor d' ogni controversia che il medesimo debba partecipar del lucro fatto da questo, e che colui, il quale gode del vantaggio derivato da una cosa, debba anche soggiacere all' incomodo.

§. CCCLXXXI.

Cosa è di giusto nella società singolare.

All' incontro se debbesi osservar l' uguaglianza nella società singolare (§. *prec.*), e la medesima non sempre si osserva nella contribuzione, ne siegue senza meno, che tale uguaglianza nella divisione del lucro, e del danno non può essere *aritmetica*, ma *geometrica* (*a*), e perciò colui, il quale ha contribuito in comune più cose o opere, deve percepire tanto più di lucro o soffrire tanto più di danno, quanto meno ha contribuito un altro. E perchè ciascuno può concedere ad un altro qualunque vantaggio nelle cose proprie (§. CCCIX.), perciò non si può negare che i socj per mezzo de' patti possono altrimenti convenir tra loro, e nella divisione del lucro e del danno o osservare l' uguaglianza aritmetica, o qualsivoglia disuguaglianza, purchè però per dolo d' uno de' socj siffatto contratto non degeneri in società leonina. *Phaedr. fab. 1. 6.*

(*a*) Vi sono alcuni, i quali sostengono doversi in questo caso osservare l' uguaglianza aritmetica, come tra fratelli, e così interpretano le leggi *6. 29. 80. D. pro soc.*, ed altri luoghi del dritto romano. *Connan. jur. civ. 7. 19. 5. Hub. Praelect. ad tit. Instit. de societ.* Ma perchè una tale fratellanza di socj sa di finzione, e quindi nel dritto di natura non si può tener conto di essa; ed oltracciò in questo caso il lucro deriva dalle cose ed opere in comune; perciò non vi è cosa più giusta, quanto quella di doversi dividere il lucro ed il danno secondo la rata della cosa e dell' opera contribuita. A proposito Aristotile *ad Nicom. 3. 16.*: *nella comunione dei danari debbono ricevere più quelli, i quali hanno più contribuito.*

§. CCCLXXXII.

È egli lecito ad un socio uscir dalla società contro voglia dell' altro?

Finalmente è da osservarsi, che contraendosi tale società o col consenso, o in virtù di convenzione (§. CCCLXXIX.), non può dedursi dai principj del dritto naturale la regola del dritto romano, cioè che possa ognuno uscire dalla società, purchè ciò non si faccia fuori tempo, ed in danno altrui (*a*), ma rilevarsi piuttosto che il tutto debbasi riportare alla legge della convenzione, e quindi se piacque stabilirsi una società perpetua, essa debb'essere perpetua; se temporanea, temporanea; eccetto quando uno de' socj sia fraudolento o pernicioso, oppure violi manife-

---

(*a*) Ciò può chiaramente provarsi anche colle stesse ragioni, delle quali si servono gli antichi legislatori. Infatti essi or assegnano le seguente ragione, cioè che la comunione sia la madre delle discordie *l.* 77. § 20. *D. de legat.* 2., ora quest' altra, cioè che sia un vizio naturale degli uomini il non curarsi ciò, che si possiede in comune *l.* 2. *C. quando et quib. quanta pars*, ed a queste due ragioni alcuni vi soggiungono la terza, cioè che nella società si prescelga la qualità e l'industria della persona, che a noi si associa, e perciò non corrispondendo alla speranza la fedeltà e la diligenza della persona assunta in socio, giustamente deve rimaner salvo all' altro socio l' arbitrio, ossia il dritto di rinunciare alla società. Ma la compra-vendita, e la locazione-conduzione spesse volte producono non minori discordie, eppure essi sostengono non darsi in tali contratti luogo a penitenza. E talvolta sono pochissimo curate non meno le cose date altrui in affitto, che le cose comuni, e nondimeno per tal motivo non si può sciogliere il contratto prima del tempo. Finalmente anche colui, il quale prende in affitto le opere, suole eleggere la qualità e l' industria della persona, e ciò non ostante il medesimo non può far terminare il contratto innanzi del tempo. Se dunque negli altri contratti vale la regola, cioè *che siccome da principio ognuno ha la libera facoltà di fare e non fare il contratto; così nessuno può rinunciare all' obbligazione una volta contratta senza il consenso dell' altro*, *che si oppone l.* 5. *C. de obl. et act.*; perchè ciò non deve aver luogo anche in riguardo alla società?

stamente le leggi del contratto ; poichè in questo caso sembra cosa molto giusta che l' altro socio possa anche prima del tempo prefisso rinunciare alla società.

§. CCCLXXXIII.

Cosa è di giusto nella donazione ?

Diciamo infine qualche cosa della *donazione*, per la quale non s' intende altro, che la promessa, che noi facciamo di trasferire gratuitamente in un altro la cosa nostra. Dalla quale definizione egli è facile a comprendersi 1.°, che la medesima si può fare non solo puramente, ma ancora sotto qualunque condizione, e perciò anche sotto condizione della morte del donatore, oppure a contemplazione della stessa, e quindi la donazione si può rettamente dividere *in donazione tra vivi*, e *per causa di morte*, 2.° che la cosa donata tra vivi debb' esser consegnata, ed il donatore non ha più la libertà di poterla ripigliare. Finalmente dalle cose antecedentemente dette può dedursi, che il donatario, essendo evitta la cosa donata, non può pretendere dal donatore la guarentigia dell' evizione (§. CCLXXIV.), e che all' incontro sia assolutamente obbligato a palesare in qualunque occasione colle parole e coi fatti l' animo suo grato verso il donatore (§. CCXXII.).

§. CCCLXXXIV.

Corollarj intorno ai contratti in generale.

Finalmente si deve perancọ avvertire intorno a tutti i contratti in generale, che consistendo i medesimi nel consenso si debbono fare da coloro, ai

quali non è vietato nè dalla natura, nè dalle leggi di dare il consenso a qualche cosa. Inoltre perchè i contratti sono stati inventati per causa del commercio (§. CCCXXVII.), perciò i medesimi si debbono anche fare su quelle cose, che onestamente e col permesso delle leggi possono essere in commercio, e quindi non è valido il contratto su cose turpi, ed impossibili, e su cose per leggi non soggette a commercio, sebbene essendo la maggior parte delle cose fuori commercio non per loro natura, ma in forza di leggi positive, queste istesse possono permettere i contratti in quelle cose, sulle quali per effetto delle leggi e consuetudini delle altre nazioni non sarebbe permesso di contrarre (*a*).

CAPITOLO XIV.

DEI PATTI

§. CCCLXXXV.

Qual è la differenza tra i patti, ed i contratti?

Sebbene per dritto di natura non vi sia alcuna differenza tra i *patti*, ed i *contratti*, mentre gli uni

---

(*a*) Possono servir di esempio i cadaveri. Il dar questi in pegno presso di noi sarebbe certamente non solo inutile, ma ancora si riputerebbe un contratto il più turpe e vergognoso. Al contrario presso gli Egiziani la legge permetteva di dare in pegno i cadaveri de' genitori riposti in un urna, ed era negata l'onesta sepoltura a colui, il quale senza curare tali cadaveri non aveva estinto il debito. *Diodor. Sicul. Bibl.* 1. 93. È cosa contro la natura, e turpissima il pignorare le mogli, ed i figli (ciò che per altro si permette nel Pegù) perchè tale pignorazione non può non produrre funestissimi eventi. Che però i Romani giudicavano degno della pena di rilegazione anche quel creditore, il quale sapendolo avesse preso in pegno dal padre di famiglia un figlio del medesimo *l. 5. D. quae res pign.*

e gli altri prendono consistenza dal consenso d' ambe le parti ; ciò non ostante può dirsi che secondo l' antica maniera di parlare i *contratti* riguardano il commercio delle cose o opere (§. CCCXXXVII.), ed all' incontro i *patti* le altre cose , o i fatti , che non sogliono essere in commercio (*a*). Così e. g. quantunque le persone ingenue dell' uno e dell' altro sesso non sieno in commercio , pure si suol convenire tra esse sulla celebrazione delle nozze da solennizzarsi o nel tempo futuro , o nel presente , e questo consenso tanto negli sponsali che nelle nozze va benissimo col nome di *patto*.

§. CCCLXXXVI.

Per qual motivo i patti sono necessarj ?

Imperocchè se gli uomini non possono menare una vita comoda e felice , quante volte non si prestino scambievolmente que' doveri , che di sopra abbiamo chiamati d' umanità , e di beneficenza (§.

(*a*) Questa differenza fu anche conosciuta da Pufendorff *de jure nat. et gent.* 5. 2. 4. E sebbene gli scrittori romani , perchè prendono in altro senso questi vocaboli , ed assegnano altra differenza tra i patti , ed i contratti , non sempre si servano della parola *contrahere* , *contrarre* parlando delle cose , che sono in commercio , e della parola *pacisci* , *pattuire* , quando parlano delle cose , e de' fatti , che sono fuori commercio , come allorchè dicono : *contrahere nuptias* , *contrarre le nozze* , *l.* 22. *D. de ritu nupt. pacisci ab aliquo nummos* , *pattuire o farsi promettere danaro da alcuno.* Val. Max. IX. 4. 2. ; il vocabolo però *contractus* , *contratto* non viene da essi usurpato , che per significare la convenzione sopra le cose , che sono in commercio. Ciò è tanto vero , che per tal motivo i giureconsulti contro il sentimento di Donello *Comm. jur.* 13. 18. sostengono , che le nozze non sono un contratto , perchè quelle riguardano le persone , e l' indissolubile unione della loro vita , cose , le quali non sono in commercio. Non v' è dunque ostacolo , che c' impedisca di ammettere una siffatta differenza tra i *patti* , ed i *contratti*.

CCXIV.); se ad onta di ciò l'amore da gran tempo si è raffreddato tra essi in tal guisa, che non possiamo aver fiducia, ed esser sicuri della loro umanità e beneficenza (§. CCCXXVI.); se finalmente tali doveri sono imperfetti, e non si possono pretendere per forza da alcuno contro sua voglia (§. CXXII.); ne siegue, che non vi sia altro modo di conseguirli con sicurezza, che l'altrui consenso. E perchè questo consenso di due o più persone sull' oggetto istesso in riguardo al dare o fare qualche cosa, la quale per altro o non si deve affatto, o si deve solamente per legge di umanità, e beneficenza, si chiama *patto*, perciò quelle cose, le quali vogliamo che per dritto perfetto ci vengono date o fatte dagli altri, si debbono da noi convenire per *mezzo di patti* (*a*).

§. CCCLXXXVII.

Si prova col primo argomento doversi osservare i patti.

Non può mettersi in dubbio, che si debbano osservare i patti. Imperocchè se colui, il quale fa qualche promessa, estrinseca o colle parole o con

(*a*) Possono servir di esempio Abramo, ed Abimelecco. Certamente la stessa legge d' umanità e beneficenza comandava ad entrambi il doversi trattare scambievolmente tra loro con cortesia, e specialmente la stessa retta ragione obbligava Abramo uomo virtuosissimo, e ricolmato di molti beneficj da Abimelecco a serbare verso di costui tutta la gratitudine; e con tutto ciò leggiamo *Genes.* 21. 23. che l'uno e l'altro convennero per mezzo di patti a doversi prestare una reciproca amicizia e benevolenza. Così spesse volte gli antichi obbligavano co' patti gli altri a prestar loro quello, a cui per l'innanzi erano già obbligati in forza delle leggi d' umanità, e di benevolenza.

altri segni la propria intenzione di voler dare o fare qualche cosa ; se all' incontro devesi far uso delle parole in guisa, che un altro non rimanga ingannato (§. CXCVI.), ne siegue che debba essere lontana ogni frode, e bugia da quelli, che fanno tra loro qualche patto, e perciò starsi alle promesse, e a tutti i patti stabiliti con animo deliberato e deciso, e quindi non debba darsi cosa più sacrosanta della parola data, nè cosa più detestabile della perfidia (*a*).

§. CCCLXXXVIII.

Si prova anche col secondo argomento.

Si aggiugne anche un' altra ragione, la quale ognuno dovrà concedere che abbia non minor peso della prima. Infatti se l' amor di giustizia è come il fonte e la sorgente di tutti i doveri, che dobbiamo agli altri (§. CLXXIII.) ; se un tale amore ci deve obbligare a non fare agli altri quello che non vogliamo a noi fatto (§. CLXXVII.) ; se finalmente non v' è alcun uomo, il quale voglia essere ingan-

---

(*a*) Infatti siccome per mezzo de' patti soccorriamo in un certo modo alla nostra indigenza, e pattuendo con gli altri facciamo in modo, che i medesimi ci prestino i doveri d' umanità e beneficenza, i quali indarno potremmo altrimenti sperare dalla maggior parte degli uomini ; così chiaro apparisce, che mercè i soli patti si conserva, e mantiene congiunto l' uman genere. Dunque per questo motivo non vi è cosa *di maggior perfidia e malvagità*, *quanto il non mantener la parola*, *che conserva la vita*, cioè conserva l' unione tra gli uomini, ch' è come la vita dell' umana società. *Cic. pro Q. Roscio comoedo cap. 6*. Quindi si reputato sempre cosa lodevole e generosa *l' uomo sincero e leale*, o come si esprime Euripide *in Iphig. in Taur. v. 1004.*

Pulchrum est lingua, cui adest fides.
È pregevole l' uom che dice il vero.

nato da un altro mercè i patti e le promesse; ne siegue di bel nuovo, che neppure dobbiamo noi ingannare alcuno coi patti e colle promesse, nè defraudarlo per causa della parola da noi datagli e non adempita, e perciò si devono assolutamente osservare i patti (*a*).

§. CCCLXXXIX.

Di quante maniere sono i patti?

Del resto i patti sono o *unilaterali*, μονοπλευρα, o *bilaterali*, διπλευρα. Coi primi uno si obbliga solamente ad un altro; coi secondi ambedue i pattuenti si fanno una scambievole promessa, e perciò in questi ultimi vi è inerente una tacita condizione, cioè che uno deve dare ciò che ha promesso, se anche l'altro per parte sua ha adempito al patto. Inoltre i patti sì unilaterali, che bilaterali sono o *obbligatorj*, cioè quando con essi si stabilisce una nuova obbligazione o di uno, o di ambedue i pattuenti; o *liberatorj*, cioè quando per mezzo di essi si tolgono le obbligazioni prima stabilite; o *misti*, cioè quan-

---

(*a*) In questo luogo non facciamo uso del seguente argomento, cioè che non potrebbe sussistere la società civile, se non fosse tra gli uomini santa ed inviolabile l'osservanza de' patti. Imperocchè sebbene con questo argomento si provi ottimamente la necessità de' patti e della fedeltà tra gli uomini, e Cicerone abbia dimostrata tale necessità nel trattato degli officj 2. 11. e da ciò abbia elegantemente dedotto, *che neppur quelli, che si nutrono di malvagità e di sceleraggine, possono vivere senza una siffatta tenue parte di giustizia*, cioè senza i patti; non però si deve dire, come abbiamo di sopra fatto conoscere (§. LXXV.), che l'origine di tale obbligazione debba farsi derivare da questa socialità. Che perciò ci è piaciuto piuttosto far discendere dal nostro principio *dell' amore* ambedue queste ragioni da noi esposte nel presente, e nell' antecedente paragrafo.

do mercè i medesimi si estinguono le prime obbligazioni, e si stabiliscono delle nuove ad arbitrio dei pattuenti, quali sono specialmente le *novazioni*, e le *transazioni* sulle cause dubbie, come il comprende ognuno. Ma tutti questi patti hanno la stessa indole, vale a dire, che si debbono osservare colla massima fedeltà e colla più scrupolosa esattezza, anche quando uno de' pattuenti abbia promessa una cosa senza l' intenzione di volersi rimanere obbligato (*a*).

(*a*) Questo si deve osservare contro coloro, i quali sostengono che la promessa altra sia *perfetta*, altra *imperfetta*, e dicono che la prima allora si ha, quando il promittente vuole non solo rimanere obbligato, ma ancora conferisce ad un altro il dritto di poter dimandar da lui la cosa promessa come pienamente dovuta. La seconda poi, quando colui, che promette, vuole obbligarsi, ma in guisa però, che un altro non abbia dritto di esigere. A questo proposito rapportano la seguente promessa: *io ho stabilito di darti questa cosa, e dimando che tu mi creda*; come pure le promesse degli uomini potenti, e favoreggiatori, mediante le quali essi promettono agli altri una raccomandazione, o il voto favorevole *Grot. jur. bell. et pac.* 2. 2. 2. *Pufendorff. jur. nat. et gent.* 3. 5. 5. Ma 1.° spesse volte le promesse di tal natura non sono patti, ma solamente *parole*, o *asseveranze*, che gli stessi autori Grozio e Pufendorff distinguono dai patti; anzi talvolta non sono patti, ma preparazioni ai patti, le quali ordinariamente soglionsi chiamare *trattati*. 2.° Egli è una cosa quasi contraddittoria, cioè che alcuno voglia promettere ad un altro senza però concedergli il dritto di esigere. Non saprei se ciò sia un ritrovato di tal natura, che per mezzo di esso si possano eludere vergognosamente tutti i patti e le promesse ad imitazione de' Milanesi, i quali rimproverati di aver commesso uno spergiuro rispondevano nel seguente modo: *è vero che abbiamo giurato, ma non abbiamo promesso di osservare il giuramento.* Riferendo tutto questo Radevico *de gestis Friderici 1. lib. 2. cap.* 25. dice così: *degna risposta per concordare il parlare coi costumi, e per far vedere che quelli, che eran soliti di vivere ed operare con malvagità e perfidia non potevano altrimenti parlare che con malvagità e perfidia, affinchè alla vita scellerata e ricolma di vizj corrispondesse il perfido, e scellerato parlare.* 3.° Finalmente se per lo più sono imperfette siffatte promesse de' Grandi a poterne riscuotere l' adempimento; non perciò, per quello riguarda l' obbligazione, sono le medesime da tenersi per imperfette.

§. CCCXC.

Per dritto di natura anche i patti nudi sono perfettamente obbligatorj.

Dalle cose dette si raccoglie, che per dritto di natura non ci è differenza tra il patto, e la stipola, e perciò s'inganna Francesco Connano *Comment.* 1. 6., il quale esponendo la *legislazione* de' Romani nega che anche per legge di natura sorga un dritto perfetto dalle promesse fino a che queste sieno tra i limiti d'una semplice convenzione, e non passino in contratto *sinallagmatico*, ossia fino a che c' intervenga la stipola. Ma siccome i di lui argomenti sono stati già sufficientemente confutati da Grozio *de jure belli, et pac.* 2. 2. 1. e da Pufendorff *jur. nat. et gent.* 3. 5. 9., così alle ragioni di costoro noi aggiungiamo, che Connano in riguardo alla naturale obbligazione de' patti porta opinione men vantaggiosa di quella degli stessi Romani, perchè questi non tolsero giammai ai patti nudi la forza di poter perfettamente obbligare, sebbene per particolari motivi non abbiano voluto che da quelli nascesse azione alcuna (*a*).

(*a*) Secondo il sentimento dei Romani veniva obbligato anche colui, il quale mediante un patto nudo avea promesso qualche cosa, e non meno delle altre nazioni essi riputavan perfido chi non avea adempito alla parola data. Che anzi non credevano imperfetta, ma perfetta siffatta obbligazione, che nasceva dai patti nudi, poichè in forza della medesima si dava luogo alla compensazione *l. 6. D. de compens.* al costituto *l. 1. §. pen. de pecun. const.* alla novazione *l. 1. §. fin. D. de novat.* ai fidejussori, ed ai pegni *l. 5. D. de pign.* all' eccezione *l. 7 §. 5. l. 45. D. de pact. l. 10. l. 21. l. 28. C. eod.* Quindi è, che anche quello che per errore si era pagato dal promittente, non si poteva ripetere mediante *l'azione di non esser dovuto* chiamata *condictio indebiti l. 49. D. de*

§. CCCXCI.

I patti si dividono in espressi, e taciti.

Se dunque il patto è il consenso di due o più persone sulla cosa medesima (CCCLXXXVI.); e se il consenso è la concordia di due o più volontà sulla cosa medesima, e sulle medesime circostanze, ne siegue, che siffatto consenso come interno debbasi manifestare con qualche segno esterno. Siccome poi questi segni sono le *parole* o profferite colla bocca, o espresse colle lettere, come pure i *fatti*; e quelle dinotano il consenso espresso, e questi il tacito (§. CCLXXXIV.); così egli è facile a comprendersi, che vale lo stesso tanto se alcuni facciano de' patti col consenso espresso, quanto col tacito, purchè il fatto sia così circostanziato, che per comune sentimento dell' uman genere, o di qualche particolare nazione si possa dal medesimo dedurre il consenso che riguarda la cosa convenuta (*a*). Anzi

---

cond. ind. La maggior parte di queste disposizioni sono di tal natura, che non possono aver luogo nell' obbligazione imperfetta. Essi non accordavano a questi patti la sola *azione*, per la ragione, che avevano inventato un modo civile, del quale dovevano far uso coloro che pattuivano, e quello era la stipola. Sembrava che agissero per ischerzo tutti quelli, che ne' loro contratti non facevan uso di essa. Siccome dunque in molti luoghi le leggi non danno azione in forza del pignoramento delle cose immobili, se il pegno non venga registrato negli atti, nè però per tal motivo tolgono al pegno l' obbligazione perfetta, come quella, che in altri modi si manifesta; così non si deve stabilire in riguardo ai Romani, cioè che essi abbiano disposto non doversi da patti produrre l'obbligazione perfetta, dal perchè non vollero, che nascesse azione da patti nudi.

(*a*) Quindi saggiamente stabiliscono le nostre leggi *l.* 52. §. *ult. D. de obl. et act. Quinctil. Declam.* 247. che pel consenso sia sufficiente anche il semplice cenno, come pure la pazienza, anzi il silenzio *l.* 51. *pr. D. labeti l.* 11. §. 4. 7. *D. de inter. in jur. fac.*, ed altrove in di-

*

qualche volta il consenso può benissimo rilevarsi dalla stessa natura del negozio, se questo però sia tale, che non possa credersi, che un altro non vi presti il suo consenso (§. CCLXXXIX.).

§. CCCXCII.

Quali persone sono capaci di pattuire, e quali no?

Se dunque il consenso è la concordia di due volontà sulla cosa, medesima e sulle medesime circostanze (§. CCCXCI.), e la volontà niuna cosa può appetire o abborrire, se non mossa dall' intelletto (§. XXX.), ne siegue che non possono validamente pattuire tutti coloro, i quali son privi dell' uso della retta ragione, e per conseguenza non sono validi i patti de' furiosi, se il furore non si distingua dal lucido intervallo; così anche sono di nessun valore i patti degl' infanti, e di tutti quelli, che per la debolezza dell' età non è probabile di poter comprendere il negozio; non valgono eziandio i patti degli ammalati, i cui animi sono sconvolti dalla veemenza della malattia, anzi soprattutto sono invalidi i patti degli ubbriachi, benchè

---

verse leggi. Ciò è da noi assolutamente ammesso, purchè non vi sia una probabile ragione, per cui alcuno benchè dissenziente voglia piuttosto tacere, che manifestare colle parole o coi fatti il suo dissenso, e. g. se un figlio di famiglia temendo la severità del padre dimandato dal medesimo se voglia sposar Mevia da lui abborrita, non risponde, ma tace; in tal caso non siegue, che il figlio ci abbia subito prestato il suo consenso. Che poi si deve dire, se il padre dicesse sdegnato al figlio; *va in casa ed impiccati*, e costui sorpreso per l' orrore abbia taciuto? Forse dovrebbe dirsi che il figlio serbando silenzio vi abbia acconsentito?

sia volontaria la loro ubbriachezza (*a*); nè finalmente valgono i patti di quelli, che scherzando hanno promesso, o si han fatto promettere da altri qualche cosa.

§. CCCXCIII.

È esso utile il patto fatto per ignoranza o per errore?

Dallo stesso assioma si deduce di essere inutile ossia di non produrre alcuno effetto il patto fatto per ignoranza o per errore, se questo vizio dell'intelletto è colposo, vincibile, e volontario (§. CVII.), non già se la cosa è di tal natura, che possa ingannare anche il più avveduto e prudente (§. CVIII.), come se tanto colui, al quale si è fatta la promessa, quanto il promissore hanno inteso parlare di diverse persone o diverse cose, oppure se uno di essi ha errato circa la persona, o circa la cosa istessa,

---

(*a*) Imperciocchè quantunque siasi detto altrove, che l'azione fatta nell' ubbriachezza non s' imputi all' agente allora soltanto che egli non abbia data alcuna causa all' ubbriacarsi (§. CVI.); e quantunque colui il quale di sua volontà si fece sorprendere da tal soave insania abbia potuto assolutamente non pattuire, mentre se un azione fatta nell' ubbriachezza è involontaria in se stessa, essa però è volontaria nella sua causa (§. L.), ciò non ostante qui deve decidersi tutt' altro distinguendo i diversi gradi di ubbriachezza. Poichè o l' ubbriachezza di colui, che ha promesso qualche cosa, è stata leggiera, o somma. Se leggiera, essa non gli ha offuscato l' intelletto in guisa, che non conoscesse a chi o qual cosa prometteva, e perciò una siffatta promessa è assolutamente obbligatoria. Se somma, essa ha fatto rimanere i sensi offuscati, e perciò colui il quale ha pattuito con tale ubbriaco, o ha agito con manifesto dolo, o almeno deve imputare a se stesso di aver voluto pattuire, e trattare una cosa seria con un uomo sepolto nel vino, e mezzo addormentato. Sicchè non vi è ragione, per la quale egli possa aver il dritto di esigere la promessa dopo aver diligentemente esaminata l' altrui crapola.

o circa quelle circostanze, che non così facilmente si potevan sapere, e che se le avesse saputo il promittente, non avrebbe giammai conchiuso un simile patto (*a*).

§. CCCXCIV

È esso utile quando si è fatto con dolo?

È dunque molto meno valido quel patto, a cui taluno è stato indotto dall' altrui dolo, oppure quello nel quale per l' inganno altrui egli è stato circonvenuto, ed offeso, perchè non può essere che abbia acconsentito colui, la cui mente è stata come affascinata dalle astuzie d' un altro in guisa, che ha creduto essere affatto diversa la cosa o la persona, circa di cui ha pattuito, da quella che poi trova di essere effettivamente in se stessa (*b*). All' incontro

---

(*a*) Osservandosi siffatte regole è facilissimo il potersi spiegare tutti i casi occorrenti su questa materia. Così non può esser valido quel patto, mediante il quale taluno ha promesso di sposarsi una vergine, la quale apparisca poi gravida, per la ragione, che in questo caso sarebbe rimasto ingannato l' uomo più accorto e prudente: nè son validi gli sponsali di colui, al quale bramando di contrarre le nozze con Tullia, di cui ignora il nome, venga promessa per errore Afrania, perchè avendo i pattuenti inteso parlare di persone diverse, non hanno prestato il loro consenso sull' oggetto istesso. Finalmente se dopo conchiuso il patto si scorge che Tullia promessa in isposa sia epilettica, o che soffra altro grave morbo, in questo caso neppure lo sposo può esser tenuto di osservar la promessa, perchè ha errato in riguardo ad una circostanza, che dallo sposo non potevasi così facilmente conoscere, e che se l' avesse conosciuta, non è credibile, ch' egli avesse bramato contrarre siffatte nozze.

(*b*) Quindi nessuno potrà sostenere che per dritto di natura sieno state valide le nozze di Giacobbe con Lia, le quali erano state conchiuse da Labano mediante un manifesto inganno *Genes.* 29. 22. Nè il costume della nazione, mercè il quale volle Labano covrire la turpitudine del fatto poté scusar lo stesso dal dolo, oppure obbligare Giacobbe a restar illuso così sfrontatamente dal malizioso, e perverso suocero. Impe-

non v' è ragione, per cui debba essere invalido quel patto, al quale un terzo con delle lusinghe ha indotto uno de' pattuenti senza saputa dell'altro, sebbene non possa mettersi in dubbio, che quegli, pel cui dolo è avvenuto, che si fosse conchiuso un tal patto, sia tenuto di risarcire il danno cagionato ad ambi gli offesi pattuenti.

§. CCCXCV.

È valido il patto estorto con violenza, e timore?

E perchè anche la violenza, ed il timore si oppongono sommamente al consenso, nè si può imputare ad alcuno ciò, ch' egli ha fatto mediante la violenza, se colui, che ha fatta la violenza, non aveva alcun dritto di farla (§. CIX.), perciò è manifesto che non rimane obbligato chi promette qualche cosa ad un ladro, oppure ad un altro, che ingiustamente gli fa violenza. All' incontro è valida la promessa fatta a colui, il quale avendo forzato un altro a fargliela, si è servito del proprio dritto, e quindi molto meno può mettersi in dubbio la validità del patto, se non già quello, cui si è fatta la promessa, ma un terzo senza saputa di quest' ultimo ha usata la violenza, oppure

---

rocchè tale usanza non era obbligatoria, ed in caso che si fosse tenuta per legge, bisognava che quella si fosse prima indicata, nè Labano doveva promettere a Giacobbe che dimandava Rachele, ma dovea avvertirlo qual forestiero, ed ignorante delle consuetudini siriache, che era cosa illecita e proibita dalle patrie usanze il promettere in isposa la sorella minore pria della maggiore. Dunque ogni cosa in questa occasione fu avvolta da un ammasso di callide frodi, nè la convenzione nuziale sarebbe stata valida, se Giacobbe qual forestiere non avesse creduto meglio il soffrire il torto fattogli dal suocero, che venire ad una dubbiosa lite.

ha data l'occasione di farsi il patto (*a*) ; come pure è valida la promessa se taluno avendola fatta per violenza l'ha poi ratificata , perchè in tal caso non resta egli obbligato in forza della prima volontà estorta con violenza , e timore , ma dalla volontà posteriore , e spontanea (§. CIX.).

§. CCCXCVI.

Il consenso de' pattuenti dev' essere scambievole.

E perchè il patto consiste nel consenso di due o più persone nell'oggetto medesimo (§. CCCLXXXVI.), perciò egli è facile a comprendersi , che ciò giustamente deve aver luogo non solo nei patti bilaterali , ma ancora negli unilaterali , e perciò il promittente non è tenuto alla promessa , se l' altro , al quale questa si è fatta , non fa conoscere essergli grata la cosa promessa. Il che però qualche volta giustamente si presume tanto dallo stato di quello , cui si è fatta la promessa , quanto dall' indole della cosa istessa , che si promette , come anche dalla dimanda di essa antecedentemente fatta , purchè in quest' ultimo caso la cosa promessa sia la stessa , che si era dall' altro dimandata.

(*a*) Se dunque cessa l' imputazione , quante volte si è fatta qualche cosa , della quale taluno non è nè causa , nè autore (§. CV.) , e non essendo nel caso presente colui , al quale si è fatta la promessa , autore della violenza , mercè la quale un altro è stato forzato a farla , segue con evidenza , che anche al medesimo non si debba imputare la violenza. Così e. g. se alcuno , cui sovrasta grave pericolo dai ladri , e dai corsari di mare si è provveduto di genti armate mediante la promessa d' una buona e grossa mercede , indarno risponderebbe il medesimo a quelli , che lo hanno accompagnato nel viaggio , di non esser tenuto alla promessa , perchè fatta per timore dei ladri. Perciò ottimamente dice M. Seneca *Controv. 4. 27. : Che importa a' locatori , se il conduttore sia stato violentato ma non da essi? Fa duopo che essi abbian commessa qualche colpa onde soffrirne la pena.*

§. CCCXCVII.

Sono validi i patti riguardanti cose impossibili?

Inoltre perchè i patti si fanno per la prestazione di qualche cosa (§. *preced.*), e le cose impossibili non possono mai essere oggetto di prestazione, e quindi l'omissione delle medesime non si può imputare; perciò siegue che i patti in riguardo alle cose assolutamente impossibili sono inutili, e da essi non deriva alcuna obbligazione, purchè nel tempo del conchiuso patto la cosa non sia stata in potere del promittente, e poi costui abbia per sua colpa consumate le proprie forze, e siasi ridotto nell'impotenza di poter soddisfare alla sua promessa, oppure taluno abbia promesso con dolo malo una cosa che non era assolutamente impossibile, ma che però avea conosciuto essere per lui impossibile (§. CXV.).

§. CCCXCVIII.

Sono validi i patti riguardanti cose turpi?

E perchè sono nella classe degl' impossibili non solo le cose, che attesa la natura di esse non possono aver luogo, ma ancora quelle, che vengono vietate dalle leggi, e sono contrarie ai buoni costumi; perciò comprende ognuno, che sono eziandio inutili le promesse ed i patti, che si oppongono alle leggi della giustizia, e dell' umanità, come anche quelli, che offendono il decoro, la pietà, la verecondia, e tutte quelle altre promesse, che *non si deve neppur credere che si possano da noi fare*,

come dice saggiamente, e da vero filosofo il giureconsulto Papiniano *l. 15. D. de cond. inst. 40.* Si comprende ancora, che non è tenuto di adempiere alla promessa colui, il quale si è obbligato a commettere un delitto: nè per tal riguardo è obbligato di stare al patto quegli, che si è compromesso di dare all' altro il premio del delitto; e per conseguenza tutti i patti riguardanti cose turpi e disoneste o che sieno bilaterali, o uuilaterali, sono inutili, e di nessun valore (*a*).

§. CCCXCIX.

Si deve osservar la promessa congiunta coll' altrui danno?

Da ciò che si è detto si raccoglie, che non è obbligato alcuno a soddisfar quelle promesse, il cui adempimeno egli chiaramente conosce di essere con-

---

(*a*) Infatti è cosa manifestamente contraddittoria, che il dritto di natura autorizzi que' patti, che al medesimo sono contrarj; che proibisca di farsi tali patti, e poi comandi, che si osservino; e che finalmente dichiari un patto nullo, e poi debba il medesimo avere il suo effetto. Sicchè senza incorrere nell' obbrobriosa marca di perfido si può tralasciar l' adempimento d' un patto, al quale non si può soddisfare senza una somma sceleraggine. Nè merita la lode di uomo mantenitore della parola colui, il quale adempie a quello, cui senza commettere un delitto non può adempire. Risponde perciò molto bene a Dejanira, che si avea fatto promettere silenzio, la di lei nutrice presso Seneca il Tragico *in Hercule Oeto Act. 2. v. 480.*

Praestare, fateor, posse me tacitam fidem,
Si scelere careat, interim scelus est fides.

È ver che a te fede giurar poss' io
D' esser segreta, ove però non celi
Alto delitto: occultarlo saria
Il delitto maggior d' ogni delitto.

giunto col danno altrui. Imperocchè se per dritto di natura è proibito l'offendere un altro (§. CLXXVIII.), e nessuno può pattuire su quelle cose, le quali sono contrarie al dritto di natura (§. CCCXCVIII.), segue che nè anche può esser valido qualunque sia il patto, con cui si offende un altro, e colui, il quale coll' altrui offesa mantiene la parola a chi vuole, e ne premura l' adempimento, merita una pena che sia uguale a quella, che merita chi offende un altro contro sua voglia, e malgrado la sua resistenza (*a*).

§. CCCC.

Effetto de' patti in riguardo alle cose, ed ai fatti altrui.

Perchè i nostri patti riguardano quelle cose, che desideriamo si diano o si facciano a noi da un altro per dritto perfetto (§. CCCLXXXVI.), e all' incontro non possono darsi o farsi quelle cose che sono soggette all' altrui dominio ed arbitrio, perciò con ragione neghiamo che si possano da taluno promettere utilmente le cose od i fatti altrui

---

(*a*) Nè si può opporre a questa dottrina, che non si fa ingiuria a chi vuole. Imperocchè abbiamo di sopra già fatto vedere, che siffatta regola non ha luogo, quando il volere non è lecito. Non è poi lecito voler quelle cose, le quali sono state vietate da Dio o per mezzo della retta ragione, o per l' organo della rivelazione. Quindi sebbene il re Saulle dopo di essersi da se medesimo ferito a morte avesse pregato istantemente il giovanetto amalecita a finirlo di uccidere colla di lui medesima spada per non cader vivo in mano a' nemici, non doveva però costui commettere un tale attentato, e fu tanto lungi, che fosse rimasto impunito siffatto delitto, che Davide appena inteso il racconto incontanente comandò che a quello come confesso regicida si fosse troncato il capo. 2. *Sam.* 1. 15. 26.

senza lo speciale mandato del padrone; anzi non si possono promettere neppure le cose proprie, sulle quali un altro mercè un patto più antico ha acquistato qualche dritto. È obbligato però ad usare ogni diligenza colui il quale ha promesso di mettere in pratica tutta la sua opera, affinchè altri dia o faccia qualche cosa (*a*): che anzi è obbligato anche al risarcimento dell' interesse, se si ha preso l' incarico di dare ad un altro una cosa per fatta; non ha però il dritto di esigere da un terzo la tal cosa o il tal fatto colui, al quale un altro ha promesso la cosa o il fatto del terzo. Si vegga Erzio *de obl. alium datur facturumve.*

§. CCCCI.

Il patto si può fare puramente, o sotto condizione, da un tal giorno, fino ad un tal giorno, non però sotto condizione impossibile.

Dal perchè il dare qualche cosa o il fatto che si promette, dipende dal consenso di ambedue i pattuenti (§. CCCLXXXVI.) segue naturalmente

---

(*a*) Imperocchè non avendo costui promesso altro che l' opera e la sua diligenza, non può esigere da esso cosa maggiore colui, che tal diligenza si ha fatta promettere. Ed in generale ogni qual volta taluno si ha fatto promettere qualche cosa, che conosceva, o poteva conoscere di non essere assolutamente dipendente dal potere dell' altro, sempre il promittente viene sciolto dalla promessa dopo avere usata tutta la diligenza. A proposito Seneca *de benefic.* 7. 13. fa la seguente osservazione: *alcune cose*, dice, *sono di tal condizione, che debbono produrre l' effetto: altre hanno per effetto l' aver tentato ogni espediente, affinchè avessero l' effetto. Se il medico ha fatto tutto per sanare l' infermo, ha adempito al suo dovere. Anche condannato il reo, se l' oratore ha messa in opera tutta l' arte oratoria, sempre dicesi che ha adempito al dovere dell' eloquenza. È lodevole un comandante, ed un capitano anche quando è stato vinto, se si sono da lui messe in opera la prudenza, l' industria, e la bravura.*

che dipende dall' arbitrio di costoro se vogliano pattuire *puramente*, o *sotto condizione*, se *fino ad un dato giorno*, o *da un dato giorno*, e che tali circostanze si debbano da essi esattamente osservare, purchè, per quello riguarda la condizione, in essa venga realmente sospeso l' effetto del patto da un incerto evento, cioè purchè la medesima sia una vera *condizione*. Da ciò si scorge chiaramente che non si deve quanto si è promesso sotto *una condizione impossibile* come la chiamano, mentre una tale aggiunzione non merita il nome di condizione (*a*), e coloro, i quali hanno promesso o si hanno fatto promettere ciò che prevedevano non potersi fare, si reputano di avere agito o per ischerzo, o di essere stati fuor di senno, e che nel primo caso non han voluto, e nel secondo non han potuto pattuire (§. CCCXCII.).

(*a*) Imperocchè la *condizione* è una certa data circostanza espressa dai pattuenti, mediante la quale rimane sospeso l' effetto del patto come dipendente da un incerto evento. Se dunque la condizione impossibile non esprime un incerto evento, ma un evento, che certamente non avrà mai esistenza, ne siegue, che non sospende l' effetto del patto, e perciò non può essere nella classe delle condizioni. Era dunque cavillosa la richiesta di Milziade, il quale dimandava dai cittadini di Lenno la resa della città in forza del patto di essere partito dalla casa, ed arrivato in Lenno mercè il vento di tramontana. *Nepos. Miltiad. cap. 1. et 11.* Imperocchè i Lenni avevano inteso parlar di Atene, nè le parole dei Lenni si dovevano capire in altro senso da Milziade, il quale in quel. tempo non aveva in altro luogo, che in Atene la sua casa. Era dunque impossibile la condizione, la quale non potendo giammai verificarsi, rendeva inutile e nullo il patto, specialmente perchè Milziade aveva potuto facilmente comprendere, che i Lenni lo aveano illuso, e deridendolo avevano ciò detto, e perciò scherzato.

§. CCCCII.

Molto meno è valido il patto sotto condizione turpe.

Se anche quelle cose, che sono contrarie alla retta ragione, alle leggi, ed ai buoni custumi, si debbono reputare per impossibili; se non si deve assolutamente ciò che si è promesso sotto condizione impossibile (§. *preced.*); se anzi per regola generale sono proibiti i patti riguardanti le cose turpi, con ragione da tali promesse si raccoglie, che anche le turpi, e disoneste condizioni viziano il patto (*a*), e che colui, il quale ha fatta qualche pro-

---

(*a*) I Romani per una particolare ragione vollero che le condizioni tanto fisicamente, che moralmente impossibili si reputassero come non scritte nelle ultime volontà. §. 10. *Inst. de her. inst. l. 1. l. 19. D. de condit. inst. l. 8. et l. 20. D. de condit. et dem.* Imperocchè siccome sembrava un assurdo il permettersi al testatore di potere in un atto si grave e serio illudere il suo erede, cosi non doveva arrecar frode all' erede l' omissione d' un' azione impossibile, nella quale non avrebbe giammai prestato il suo consenso (§. CXV.). E quindi i legatarj onorati da Eumolpo come si legge presso Petronio *Sat. cap. 91.* avrebbero ricevuto secondo il dritto romano i loro legati, anche se non avessero adempito alla seguente condizione: *tutti quelli, i quali hanno i legati nel mio testamento, all' infuori de' miei figli, riceveranno le cose, che gli ho lasciate con questa condizione, cioè se ridurranno in pezzi il mio corpo, e alla presenza del popolo lo mangeranno.* Ma perchè giusta il nostro sentimento il dritto di natura non conosce che le sole ultime volontà, che si esprimono per modo di patto (§. CCXCI.), perciò siegue che quelle cose da noi dette (§. CCCCI. e CCCCII.) in riguardo ai patti conchiusi sotto condizione impossibile o turpe, debbano anche valere, ed aver luogo relativamente alla ultime volontà: tanto vero che debbe dirsi assurda la legge de' Tebani, la quale aveva ordinato l' adempimento di una condizione ridicola, cioè che l' erede il quale domandava di adire l' credità portasse a sepellire sulle proprie spalle la morta testatrice nuda ed unta di olio.

Scilicet elabi si posset mortua, credo,
Quo nimium institerat viventi.

Vid. Horat. Serm. 2. 5.

credo, sperava
Morta sguizzar almen da chi la tenne
Aggrappata a due man, ment' era viva.

Gargallo.

messa sotto condizione di siffatta natura, non è obbligato all' adempimento di essa; ma se la medesima sia adempita, deve l' uno e l' altro pattuente con tutta ragione pagar la pena; il promittente perchè ha commesso il delitto, e l'altro perchè apponendo siffatta condizione giustamente si reputa come causa morale di cotesto delitto (§. CXII.).

§. CCCCIII.

È egli lecito di promettere e pattuire per mezzo degli altri?

Perchè poi ognuno per mezzo del mandato, e mediante la gestione di negozj può promuovere l'altrui vantaggio, e coll' opera sua ajutarlo (§. CCCXLVI.), perciò deduciamo essere lo stesso o che taluno pattuisca o prometta egli medesimo, o che ciò faccia altri per di lui mandato. E perchè lo gestore di negozj è obbligato soltanto a trattare utilmente gli altrui affari (§. CCCXLVIII.), ed all' incontro non li tratta utilmente colui, il quale essendo liberale dell' altrui promette qualche cosa senza il consenso del padrone di essa (§. CCCC.), perciò siegue che lo gestore di negozj può validamente contrattare con altri, e quindi sembra poco conforme all' equità naturale la regola del diritto romano, cioè che *nessuno il quale sia sotto l' altrui potestà può validamente contrattare con un terzo* §. *4. Inst. de inut. stip.*; non può però alcuno promettere per un assente e che ciò ignora, e per conseguenza se fa qualche promessa, questa non obbliga affatto il padrone della cosa.

§. CCCCIV.

Quelle cose che si son dette in riguardo ai patti, sono applicabili anche ai contratti.

Finalmente essendosi da noi osservato nel principio di questo capitolo, che per dritto di natura non ci è alcuna differenza tra patti, e contratti, perchè gli uni e gli altri sustistono pel consenso di ambe le parti (§. CCCLXXXV.), egli è perciò manifesto, che tutte le regole da noi esposte in questo capitolo riguardano non meno i contratti che i patti, e che non ragiona male colui, il quale dalla natura de' patti trae argomento a poter conoscere l' indole e la natura de' contratti.

CAPITOLO XV.

IN QUALI MODI SI SCIOLGONO LE OBBLIGAZIONI NASCENTI DA CONTRATTI E PATTI.

§. CCCCV.

Assiomi generali in riguardo ai modi di sciogliere le obbligazioni.

Ci ricordiamo di aver di sopra dimostrato che i patti si debbono osservare con somma *fedeltà*, e religione, e che non debba esservi cosa più sacrosanta della *parola* data (§. CCCLXXXVII.). In questo luogo per *fede* ossia parola non intendiamo altro, che l' adempimento delle promesse, e dei patti, e perciò Cicerone *de offic. 1. 6.* dice bene, quantunque con poca accuratezza giusta le regole

de' grammatici, che la *fede è così chiamata, perchè si fa quello, che si è detto*. Da ciò si raccoglie che allora i pattuenti consieguono il loro fine, quando si è soddisfatto alle leggi del patto, e si è fatto ciò, che si è detto; e che ottenuto siffatto fine, il quale secondo il sentimento de' filosofi è primo nell' intenzione, ed ultimo nell' esecuzione, oppure essendo il medesimo di tal natura, che non si può giammai ottenere (§. CCCXCVII.), debba anche cessare l' istessa obbligazione nata dal patto o promessa (*a*).

§. CCCCVI.

Il primo modo è la soluzione. Da chi la medesima deve farsi?

Se dunque cessa l' obbligazione nata dal patto o dalla promessa, quando si è soddisfatto alle leggi del patto, e si è fatto quello che si è detto (§. CCCCV.), ne segue che la medesima si estingue, subito fatta la *soluzione*, come quella che non è

(*a*) Per dritto romano ci è differenza tra i modi, coi quali si estingue l' obbligazione *ipso jure*, ed i modi, mediante i quali si toglie la medesima *ope exceptionis*. Imperocchè ogni qual volta l' obbligazione si estingue per effetto di qualche fatto dei pattuenti, come a dire colla *soluzione*, colla *dazione in solutum*, coll' *accettilazione*, e con altri modi, sempre quella si dice estinta *ipso jure*; se all' incontro cessa la medesima a causa dell' equità, dicesi tolta per effetto di *eccezione*, *ope exceptionis*. Ma sebbene da noi non si creda inutile ed oziosa siffatta distinzione dei giureconsulti, nè sosteniamo essere sfornita di ogni ragione (su di questo punto sono veramente egregie le cose discusse dal celeberrimo Errico Coccejo *diss. de eo, quod fit. ipso jure*); nulladimeno, che la medesima s' ignori dal dritto di natura, e dalla retta ragione, possono facilmente accordarcelo tutti coloro, i quali conoscono la maniera giudiziaria de' Romani, e la ragione, per cui si mossero ad inventare siffatta distinzione. » Tal distinzione fu escogitata dai Romani in conseguenza di avere i medesimi inventati i modi civili, ossia dall' aver conceduto ai pattuenti il dritto di poter comparire in giudizio contro chi di loro mancasse ai patti (*N. T.*).

altro, che la naturale prestazione di ciò, che si contiene nell' obbligazione, fatta a quello, cui taluno è obbligato in forza della promessa. E siccome vale lo stesso per colui, al quale deve farsi la soluzione o che sia pagato dal promittente o da un terzo, purchè riceva o la cosa istessa, che gli si deve, oppure l' altrettanto, se la cosa che cade nell' obbligazione è fungibile e consuntibile coll' uso (§. CCCLXIV.), perchè in questo modo gli si presta naturalmente ciò, che contiensi nell' obbligazione; così per la medesima ragione è chiaro, che quante volte un terzo si offra all' adempimento del patto, il pattuente non resta sciolto dall' obbligazione contratta, se la cosa che si è promessa non ammette la vice-prestazione d' un altro (a).

§. CCCCVII.

Che cosa devesi pagare, ed a chi?

Dallo stesso principio si deduce che si deve prestare o la medesima specie, se si è conceduto ad un altro solamente l' uso o la custodia d' una cosa non

---

(a) Questo avviene quando la qualità o l' industria della persona è stata la causa impulsiva, onde alcuni sonosi indotti a pattuire. Quindi se Tizia in forza del patto sposalizio siasi obbligata a contrarre le nozze con Sempronio, essa non resta liberata, se Sulpicia si faccia avanti e mostrisi pronta all' adempimento del patto invece di Tizia, perchè Sempronio ha eletto le qualità, le virtù, l' età, la bellezza, e la temperanza di Tizia, e perciò per lui non vale lo stesso o che si sposi Tizia o Sulpicia. All' incontro pel comodante è lo stesso o che riceva il libro dato ad imprestito dal comodatario, o da un terzo qualunque, col quale non ha egli avuto alcun negozio: così ancora non importa al creditore, se riceva la sorte o le usure dal debitore, o da un terzo a lui anche ignoto, perchè sì al comodante che al creditore in questo modo viene a prestarsi ciò, che si contiene nell' obbligazione.

fungibile; oppure il medesimo genere, ossia l' altrettanto, se ad altri si è data una cosa fungibile da poterne fare abuso. Si raccoglie ancora che non si può dare al creditore contro sua voglia una cosa per un' altra, e molto meno si può forzare a riceversi una porzione invece dell' intero credito, oppure a soffrire che gli si faccia la soluzione o più tardi o in un luogo diverso da quello, che si è convenuto colle leggi del contratto (*a*), per la ragione, che in tutti questi casi non si verrebbe a fare la naturale prestazione di quello, che si contiene nell' obbligazione (§. CCCVII.). Inoltre dal medesimo chiaramente si rileva che la soluzione non debbesi fare ad altri, che al creditore, purchè le leggi gli permettano di poterla ricevere, oppure a quello, cui il creditore ha ceduto il suo credito, o a colui, al quale ha egli ordinato pagarsi, perchè in altro caso si viene senza dubbio a prestar quello, che si contiene nell' obbligazione, ma non già si presta a colui, al quale il debitore è obbligato a darlo in virtù della promessa.

(*a*) Imperocchè sebbene spesse volte la necessità esiga, che si usi al debitore qualche indulgenza, e spesso anche le leggi dell' umanità debbano obbligare il creditore ad essere indulgente recedendo dal rigore del dritto; noi però parliamo in questo luogo del dritto rigoroso, il quale comanda, che con somma fedeltà e religione si osservino i patti ed i contratti. *La fede, ossia la parola data*, come saggiamente osserva Cicerone *de offic. 2. 24. diviene nulla, se non è necessaria la soluzione delle cose pattuite e promesse: fides nulla esse potest, nisi sit necessaria solutio rerum creditarum.*

*

§. CCCCVIII.

Il secondo modo è la compensazione.

Inoltre perchè cessa l' obbligazione nata dal patto, ogni qual volta si è soddisfatto alle leggi del medesimo, e si è fatto ciò, che si è detto (§. CCCCVI.), e nelle cose fungibili l' altrettanto vale lo stesso (§. CCCLXIV.), perciò siegue che si toglie l' obbligazione anche mediante la compensazione, come quella, la quale non è altro, che un soddisfarsi tra essi lo scambievole debito e credito, de' quali l' uno e l' altro contengano un' estimazione determinata e certa (*a*).

§. CCCCIX.

Che cosa è di giusto circa di essa?

Da tale definizione si rileva con chiarezza, che la compensazione non può aver luogo, se non tra coloro, i quali si debbono scambievolmente, cioè hanno scambievole credito e debito, e per conseguenza non si può dare ad un altro contro sua voglia come in pagamento quello che a noi si deve

---

(*a*) Si aggiugne anche un' altra ragione. Imperocchè se noi diciamo essersi pagato a colui, il quale ha quello, che cade nell' obbligazione (§. CCCCVII.), e se quegli, cui devesi una cosa fungibile, viene ad averla, quante volte ha ricevuto l' altrettanto (§. CCCLXIII.), ne siegue, che debba dirsi essersi soddisfatto a quello, il quale in forza di siffatta obbligazione ha ricevuto in qualunque modo l' altrettanto, e perciò la *compensazione* non è altro, che una soluzione fatta a *breve mano*. Che però egli è molto giusto, che la compensazione, e la soluzione producano lo stesso effetto. Questo fu ben conosciuto dai nostri antenati, mentre aveano il costume di dire: *abrechnen sey so gut., als zahlen*: cioè *scontare vale lo stesso che pagare*.

da un terzo. Che la compensazione ha luogo nelle cose fungibili, le quali non ammettendo ordinariamente prezzo di affezione hanno sempre un' estimazione certa; ma non già si può compensare una specie coll' altra, nè un genere diverso con un genere diverso, nè le prestazioni personali con altre simili prestazioni, perchè tutte queste cose non solo ammettono l' affezione, ma ancora hanno un' estimazione incerta. Che finalmente si ammette la compensazione delle quantità anche disuguali fino alla somma corrispondente, sebbene anche la retta ragione conosca che si pretende un' ingiustizia da colui, il quale vuol compensare un debito liquido con un debito incerto e non liquido (*a*).

§. CCCCX.

Il terzo modo è la condonazione.

E perchè si reputa essersi certamente fatta la soddisfazione a quel creditore, il quale non vuole esiger più nulla dal debitore, e ciascuno può benissimo rinunciare al suo dritto, che si è stabilito in

---

(*a*) Molto meno dunque si compensa giustamente un debito liquido e chiaro con quello, che credesi sorgere da un' ingiuria non recata dall' altro con ingiusta violenza, perchè in questo caso manca assolutamente la scambievole obbligazione. Fu graziosa perciò, se altra mai ne sia stata, la compensazione, colla quale Vitellio si persuase di aver soddisfatto ai suoi creditori, come si legge presso Dione Cassio *Hist. lib. 65. p. 735.* Imperocchè avendo costoro fatto arrestare Vitellio, mentre stava in punto di partire per la Germania, e datagli a stento la libertà dopo essersi dati i fidejussori, costui divenuto padrone dell' impero andò in cerca di essi che stavano latitanti pel timore, ed avendoli trovati disse ai medesimi, che si erano già estinte le sue obbligazioni mediante la compensazione; che anzi gli obbligò a restituirgli *gli stromenti di credito*, adducendo per motivo, *che avea lor conceduta la vita invece del danaro datogli ad imprestito.* Come se anche un ladro possa imputare ad un viandante, che potendolo ammazzare siasi contentato di togliergli i vestimenti non intrisi nel sangue di esso.

suo favore (§. XIII.), perciò siegue, che resta estinta qualunque obbligazione mediante la *condonazione*, ossia *remissione*, per la quale noi intendiamo la rinuncia del creditore, per effetto della quale esso volontariamente si spoglia del proprio dritto di esigere il debito. Ed essendo lo stesso o che taluno esprima il suo sentimento colle parole, o che lo esterni coi fatti ed altri segni (§. CXCV.), egli è chiaro che sia anche lo stesso o che taluno confessi colle parole di aver ricevuto il suo credito, o coi fatti, come a dire col restituire la scrittura di obbligazione, o col bruciarla, o col lacerarla, purchè non costi della contraria intenzione, od altra risoluzione del creditore, oppure si possa chiaramente provare che tale scrittura sia stata lacerata o bruciata non già dal creditore, ma da altri senza esserne stato incaricato, oppure piuttosto per caso fortuito che per volontà del creditore (*a*).

(*a*) Così giustamente potevano dire i Romani, che gli erano stati rimessi i tributi, e gli altri debiti fiscali, per la ragione, che l' Imperadore Adriano aveva bruciato pubblicamente le scritture di obbligazione, e tutti i conti d' introito e di esito, affine di rendersi affezionati gli animi de'cittadini con tale liberalità tutta nuova. *Spartian. Hadr. cap. 6.* All' incontro mal crederebbe il debitore doverglisi succedere lo stesso, dal perchè il creditore gli ha restituita la scrittura, affinchè se ne foggiasse un'altra in miglior forma, oppure la scrittura contro di esso è rimasta bruciata per qualche avvenuto improvviso incendio. Da ciò è facile di potersi rendere ragione, perchè fu sempre reputata cosa iniqua ed ingiusta la dimanda, che faceva il popolo romano allorchè era carico di debiti di aver nuove leggi, *novas tabulas*, cioè quando dimandava la remissione dei debiti dai magistrati, o dai tribuni d' indole turbolenta e sediziosa. Imperocchè in questa maniera la condonazione non derivava dai creditori, ma dai magistrati che si facevano liberali dell' altrui, mentre il loro dovere era piuttosto di far giustizia ai creditori, che contro voglia di costoro liberare i debitori. Dicono che un tal pessimo esempio fu dato la prima volta da Lucio Sulla come rapporta Livio *Epit. lib. 88.* Dipoi egli è certo, che Catilina voleva far lo stesso, e che lo stesso si aspettava il popolo da Cesare, sebbene allora gli uomini sediziosissimi sieno rimasti delusi nelle loro speranze. Sallust. *Catil cap.* Caesar *de bello civ.* 3. 1. Suet. *Jul. cap.* 42. Plutarch. *Solon. p.* 80.

§. CCCCXI.

Il quarto modo è lo scambievole dissenso.

Se dunque ognuno può spogliarsi del suo dritto, e rilasciare ad un altro quello, che costui gli deve (§. *prec.*), ne siegue senza dubbio, che ambedue i contraenti possono annullare collo scambievole dissenso l' obbligazione bilaterale, specialmente perchè *non v' è cosa tanto naturale che sciogliersi un' obbligazione nella stessa maniera, colla quale fu contratta l. 35. D. de reg. jur. 28.* È da osservarsi però che questo modo di sciogliere l' obbligazione non ha luogo quante volte le leggi positive comandino che un negozio una volta contratto resti per sempre fermo ed indissolubile. Ognuno sa, che di tal fatta è al dì d' oggi il matrimonio, che si contrae tra i cristiani in tutto il mondo (*), e che sciogliev asi anticamente tra i Romani coll'amichevole consenso d' ambe le parti senzachè le leggi lo vietassero.

§. CCCCXII.

Si scioglie ancora l' obbligazione mediante la perfidia d' uno de' contraenti?

E perchè l' obbligazione bilaterale si può estinguere solamente collo scambievole dissenso (§. CCCCXI.), perciò chiaro si scorge che la volon-

(*) » Esso è dichiarato con parole precise indissolubile nel Vange- » lo : *quod Deus conjunxit, homo non separet. Matth.* 6. mentre pri- » ma della legge evangelica era permesso agli Ebrei il poterlo sciogliere » mediante il *libello del ripudio* (*N. T.*).

tà di un solo non può toglierla, e quindi la perfidia dell' uno o dell' altro contraente non distrugge l'obbligazione, come in contrario hanno stimato Ugon Grozio *de jure belli, et pac. 3. 19. 14.* e Samuele Pufendorff *de jur. nat. et gent. 5. 11. 9.* Imperocchè colui, il quale non mantiene la parola, rimane sempre obbligato non potendo sciogliersi dall' obbligazione di doverla mantenere per effetto della sola sua volontà, e quegli, al quale si è fatta la promessa ritiene sempre il dritto di obbligarlo all' adempimento del patto; sebbene non volendo costui far uso del suo dritto (*a*) s' intenda senza dubbio cessata l' obbligazione dell' uno e dell' altro, come quella che già si è tolta ed estinta col consenso d' ambedue le parti (§. *preced.*).

§. CCCCXIII.

Il quinto e sesto modo sono il tempo da scorrere, e la mancanza della condizione.

E perchè si può apporre al patto qualunque circostanziata condizione, e questa si deve osservare dai pattuenti con ogni accuratezza (§. CCCCI.), perciò facilmente si comprende, che quante volte l' obbligazione siasi contratta colla condizione *da un dato tempo*, *ex die*, non si può chiedere ciò che si è promesso, primachè venga un tal tempo; ma

---

(*a*) Ognuno può ciò fare, se l' altro contraente non vuole adempire al patto. Imperocchè in ogni negozio bilaterale ha sempre luogo la tacita condizione, cioè che allora uno deve dare quello che ha promesso, se anche l' altro dalla parte sua è per adempire al patto (§. CCCLXXIX.). Se dunque costui non ha soddisfatto al patto, manca la condizione, la quale ha sospesa l' obbligazione (§. CCCCI.), e perciò anche l' obbligazione dell' altro cessa e si estingue.

se la promessa riguarda l'obbligazione *fino ad un dato tempo*, *in diem*, scaduto questo siffatta obbligazione rimane *ipso jure* perenta ed estinta (*a*). Non esistendo però la condizione, dal cui evento resta sospeso l'effetto del patto, in forza della medesima ragione si estingue l'obbligazione, purchè essendo taluno pronto all'adempimento della condizione non gli venga ciò proibito dallo stesso pattuente, oppure da un terzo, senza del quale non si può adempir la condizione.

§. CCCCIV.

Il settimo modo è la morte.

Vi sono delle obbligazioni, che si contraggono a contemplazione di qualche persona particolare, e delle sue qualità. Essendo dunque siffatte obbligazioni di tal natura, che non ammettono la vice-prestazione (§. CCCCVII.), ben vede ognuno, che le medesime non possono passare agli eredi e successori, e perciò spirano colla morte del promittente, come osserviamo ciò praticarsi nell'obbligazione degli sposi, e dei mandatarj. Questo modo però di sciogliere l'obbligazione non riguarda le altre obbligazioni che si possono adempire coi beni di colui,

---

(*a*) Sicchè anche sa di sottigliezza del foro romano la regola dei giureconsulti romani, cioè che in virtù del contratto di *dritto stretto* non si può essere debitore per un dato tempo, e che perciò l'obbligazione per un dato giorno viene a rendersi perpetua, se non che il creditore dimandando qualche cosa oltre il tempo stabilito può essere ributtata la sua domanda mediante l'eccezione di dolo malo. §. 3. *Inst. de verb. oblig. l. 4. pr. D. de serv. l. 44. §. 1. D. de obl. et act.* Questi sono intrighi del foro romano, i quali se si cercassero da alcuno nel dritto di natura, costui certamente parrebbe di volersi troppo affannare in cose da nulla.

che le ha contratte, come quelle, le quali ammettendo la vice-prestazione è giustissimo che passino anche agli eredi come di sopra si è già dimostrato (§. CCCV.).

§. CCCCXV.

L' ottavo modo è la mutazione di stato.

Vale la medesima ragione, se a contemplazione d' un certo dato stato ci siamo obbligati alla prestazione di qualche cosa. Imperocchè è lo stesso come se la promessa si fosse fatta sotto la condizione, se tale stato dura, e persevera. Se dunque mancando la condizione cessa ancora l' obbligazione, (§. CCCCIV.), ne siegue che cambiandosi lo stato si estingue anche l' obbligazione in tale stato assolutamente poggiata, e perciò colui, il quale ha contratta un' obbligazione colla qualità di amministratore, finita l' amministrazione non è più obbligato all' adempimento della medesima. *L. ult. D. de inst. act. 1. 26. C. de adm. tut.* Ognuno però ben comprende che ciò debbasi intendere della sola obbligazione nascente dal patto o dalla legge positiva, non già di quella, che la stessa ragion naturale detta e prescrive agli uomini (*a*).

(*a*) Così i doveri speciali, che un console deve alla città, perchè nascono dal patto, cessano, subitochè egli cessa di esser console. Cessano anche i doveri del figlio di famiglia, quando quelli derivano dalla legge positiva, tostochè il medesimo è uscito dalla patria potestà. Infatti da quel tempo non acquista più pel padre, e giusta i nostri costumi non deve ad esso l' usufrutto dei beni avventizj. Ma i doveri, che la stessa natural ragione prescrive ai figli, come a dire l' ossequio, la riverenza, la gratitudine durano e perseverano anche dopo sciolta la patria potestà per mezzo dell' emancipazione, nè possono i figli senza oltraggio negare siffatti doveri ai proprj genitori, alla cui potestà non sono più soggetti.

§. CCCCXVI.

Il nono modo è l' estinzione della cosa.

E perchè cessa l' obbligazione, quante volte il fine è di tal natura, che non si può giammai ottenere (§. CCCCV.), perciò deve assolutamente avvenire che colui, il quale ha promessa una data specie, resti sciolto dall' obbligazione quante volte sia quella perita per caso fortuito, purchè però tale specie non siasi da lui promessa dietro un' estimazione di essa (*), oppure come *in solutum*, e la prima obbligazione sia stata tolta espressamente per mezzo della novazione. Inoltre non venendo scusato dall' impossibilità di potere adempire all' obbligazione contratta colui, il quale trovasi in quella per sua colpa o mora (§. CXV.), egli è chiaro, che il pericolo della cosa promessa debbe andare a carico di chi è moroso, o è colpevole dell' estinzione di essa, e perciò debbonsi quì ripetere tutte quelle cose che abbiamo dette di sopra in riguardo al pericolo della cosa venduta (§. CCCLIII.).

(*) » Esempio di queste due eccezioni. Per la prima : se Tizio dice » a Cajo: io ti prometto tomoli 10. di grano, i quali valgono docati 30. » che ti darò, se il grano manca ; in questo caso perendo la specie per » qualunque accidente Tizio che ha fatta la promessa è sempre nell' obbligazione di pagare l' estimazione del grano in danaro. Per la seconda: » se Tizio dice a Cajo : tu mi devi 10, ed io ti devo altrettanto : se io » manco a darteli, ti terrai in cambio i 10, che tu devi ; in questo » caso la promessa è come *in solutum*, e perciò l' obbligazione resta ferma e valida anche che perisse la specie (*N. T.*).

§. CCCCXVII.

Il decimo modo è la novazione, e la delegazione.

In ultimo potendosi soddisfare per mezzo di altri (§. CCCCVII.), rimettere l'obbligazione ad un altro (§. CCCCXI.), e recedere dalla medesima mediante comune consenso, ed introdurne una nuova, quale ultima specie di convenzione abbiamo di sopra chiamata *patto misto* (§. CCCLXXXIX.), segue 1.° Che ciascuno può rimettere ad un altro la prima obbligazione, ed invece di essa riceverne una nuova, quale negozio chiamasi *novazione*, e se il contratto si aggira su cose dubbie e litigiose, si appella *transazione*. 2.° Che il creditore può rimettere al suo debitore il debito anche colla legge di potersi sostituire invece sua un altro, che esso creditore stimerà idoneo; e questo contratto si chiama specialmente *delegazione*. 3.° Che la novazione debbesi fare con parole chiare, e precise, o con segni evidentissimi, e la delegazione all' incontro col consenso di tutti coloro, i quali intervengono in tale negozio. 4.° Finalmente che vi è molta differenza tra la *delegazione* e la *cessione*, mentre per quest' ultima il creditore può trsferire in un altro l' azione contro il debitore, e ciò anche all' insaputa di costui e contro sua voglia.

FINE DEL DRITTO DI NATURA E DEL PRIMO VOLUME.

INDICE

DEI CAPITOLI DEL PRIMO VOLUME.

ERRORI				CORREZIONI
Pag.	IX lin.	18	poter	potersi
»	4 lin.	21	torta riga	torta la riga, *not.*
»	12 lin.	36	il dritto	il dritto naturale, *n.*
»	24 lin.	28	se non se quello	se non quello, *n.*
»	41 lin.	2	*volontà*	*nolontà*
»	52 lin.	10	mostra	commina
»	58 lin.	20	*Leriathan*	*Leviathan*
»	99 lin.	23	dissero	di Sfero, *n.*
»	*ivi* lin.	27	labro	libro, *n.*
»	101 lin.	16	evitato	evirato, *n.*
»	102 lin.	24	violazione	violenza, *n.*
»	154 lin.	10	d' altro	d' un altro
»	184 lin.		*Narian*	*Marian*, *n.*
»	192 lin.	2	siano	sono
»	199 lin.	7	che recano	che non recano
»	*ivi* lin.	21	padroni	patròni, *n.*
»	*ivi* lin.	23	padroni	patròni, *n.*
»	266 lin.	30	*adnerus*	*adnexus*, *n.*
»	289 lin.	19	volontieri	volentieri
»	292 lin.	13	è più facile	è più difficile
»	295 lin.	22	terra noi	terra a noi, *n.*
»	299 lin.	21	onoroso	oneroso, *n.*
»	306 lin.	29	esercirare	esercitare, *n.*
»	315 lin.	24	anzi notavano	anzi li notavano, *n.*
»	361 lin.	28	si riputato	si è riputata

Napoli 25 ottobre 1832.

PRESIDENZA DELLA GIUNTA PER LA PUBBLICA ISTRUZIONE.

Vista la dimanda del Sacerdote D. Silvestro Pisani con la quale chiede di voler stampare l' opera intitolata: *Dritto di Natura, e delle Genti.*

Visto il favorevole parere del regio revisore signor D. Girolamo Canonico Pirozzi;

Si permette, che l'indicata opera si stampi, però non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà se prima lo stesso regio revisore non avrà attestato di aver riconosciuta nel confronto uniforme la impressione all' originale approvato.

IL PRESIDENTE

M. COLANGELO.

Il segretario generale

GASPARE SELVAGGI.

ELEMENTI

DEL

DRITTO DI NATURA E DELLE GENTI